Silvia Rivera Cusicanqui

BIRCHOLAS

BIRCHOLAS



Trabajo de mujeres:
explotación capitalista y opresión colonial
entre las migrantes aymaras
de La Paz y El Alto



BIRCHOLAS

Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto

Silvia Rivera Cusicanqui

SEGUNDA EDICIÓN
REVISADA POR LA AUTORA

EDITORIAL MAMA HUACO

BIRCHOLAS

Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto

Son dos ensayos que originalmente se publicaron en: *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90.* Una compilación de la misma autora a encargo de la Subsecretaría de Asuntos de Género, del Ministerio de Desarrollo Humano. La Paz, Plural Editores, 1996.

Silvia Rivera Cusicanqui
e-mail: srivera@mail.megalink.com
Casilla 549 La Paz - Bolivia
Telf. (5912)2410710

INSTITUTO MAMA HUACO
Investigaciones antropológicas
Pampahasi, calle 5 N° 321
Teléfono: 2257254
Casilla. 3988 Correo Central
e-mail : mamahuaco@unete.com
qamas@hotmail.com

Diseño y edición:
Colectivo Editorial Pirata
Taller "Los Luchos" de la villa
e-mail: nelsonflaco@unete.com

Imagen de tapa:
Detalle de la lamina 35 de Melchor María Mercado. *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841 - 1869).* La Paz, Banco Central, 1991.

Imprenta "Wa -Gui"
Calle Bueno N° 521
Telf. 2202347 Cel. 772-90322
La Paz - Bolivia

Impreso en Bolivia

INDICE

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Por Alison Spedding v

Desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del tercer milenio

1. El debate contemporáneo sobre género y etnicidad 1
2. La Bolivia post-colonial de los años 90. Tres casos en perspectiva histórica 11
   2.1. Cochabamba 12
   2.2. La Paz 29
   2.3. Los llanos de Moxos 42
3. La contemporaneidad "no coetánea" de la gente indígena. Temas de política y género en Qaqachaka y Moxos 52

Trabajo de mujeres: Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto

Cap. 1. Planteamientos conceptuales y metodológicos
   1.1. El problema de investigación y las hipótesis de trabajo 71
   1.2. Estrategia metodológica y alcances del estudio 79
   1.3. Aportes relevantes de la literatura 82
Cap. 2. Una mirada al proceso histórico. El mercado de trabajo en La Paz
   2.1. La república oligárquica y liberal 91
   2.2. El horizonte populista 107
   2.3. La expansión mercantil contemporánea 110
Cap. 3. Ser chola o birlocha negocianta en un mercado colonialmente estratificado
   3.1. El mercado como microcosmos 119
   3.2. Características del empleo por cuenta propia en La Paz-El Alto 127
   3.3. El programa PRODEM-Bancosol 132
   3.4. El trabajo por cuenta propia y la Banca solidaria 138
Cap. 4. Una mirada interior: las parejas, las familias, las estrategias
   4.1. Itinerarios de migrantes en primera generación 161
   4.2. Itinerarios de migrantes en segunda generación 182
   4.3. Regularidades y divergencias 201
Cap. 5. A manera de conclusiones: el paradójico papel de la Banca solidaria 206
Bilbliografía 212

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN[1]

Alison Spedding P.

Los dos ensayos que componen este libro, 'Los desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del tercer milenio' y 'Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto', fueron publicados originalmente en 1996, como el prólogo y uno de los capítulos del libro *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, una compilación comisionada por la Subsecretaria de Asuntos de Género. Como suele ser el caso con tales publicaciones con financiamiento oficial, en vez de lanzarlas al mercado donde al menos los interesados con plata podrían comprarlas a gusto, sólo se les entregó en donación a instituciones o personas que solicitaron un ejemplar a nombre de alguna institución. En consecuencia, la edición se agotó muy pronto, a la vez que es de sospechar que una buena parte quedó adornando las repisas de las oficinas de ONGs sin que alguien lo hubiera leído siquiera, o sino entró a bibliotecas institucionales que casi siempre están en inventario, cuando no efectivamente cerradas porque se dice que no hay fondos para operarlas o la única encargada que sabe manejar el catálogo está con baja médica. Esta manera de limitar el flujo de información a los que poseen los contactos institucionales apropiados es muy típica tanto del mundo gubernamental como del mundo de los *h*ONG*os*[2] y parece representar una mezcla de paternalismo mal dirigido (somos generosos, regalamos los libros en vez de venderlos) y el rechazo doctrinario izquierdoso de cualquier cosa relacionada con el malvado

---

[1] Las opiniones aquí expresadas son de exclusiva responsabilidad de la editorial.
[2] Se llaman así porque aparecen de la noche a la mañana y generalmente en los lugares más podridos.

mercado. En la práctica, estas actitudes supuestamente a favor de los pobres y de la libertad resultan favoreciendo la restricción elitista del conocimiento. A esto colabora la veleidosidad de los que viven de los favorables contratos oficiales, como el editor que imprimió la primera edición del texto y se negó a la solicitud de la autora de una segunda edición, por no contar con el pedido correspondiente del actual gobierno. Normalmente, los contratos de publicación de 'la Subse' establecen que todos los derechos de autor pasan a la institución en perpetuidad, pero Rivera insistió en cambiar esa cláusula por otra que especifica que sólo los tendrían sobre la primera edición, mientras los derechos sobre cualquier edición posterior corresponderían a la autora. Con tal contrato en mano no debería haber problema en publicar una segunda edición sin el aval oficial, pero al parecer el patrón de la mencionada empresa privada prefirió no hacer nada que podría arriesgar su relación rentable con los ministerios.

Editorial Mama Huaco está a favor de la libre circulación de la información, incluso cuando tal circulación implica el no respetar la 'propiedad intelectual' adquirida por instituciones estatales o ONG's, en tanto practiquen un patrimonialismo exclusivista que impida la socialización de producciones intelectuales de interés general. Debe quedar bien claro que esto no significa el desconocer el trabajo intelectual de los autores, al contrario, se trata de poner en relieve su esfuerzo a través de una edición más popular.

Advertimos de antemano al lector(a) que si logra fotocopiar este libro en vez de comprarlo, nosotros no vamos a quejarnos; los derechos son inreservados. De hecho, contamos con el consentimiento de Silvia Rivera para esta edición; incluso, ella ha revisado los dos ensayos, incorporando algunos desarrollos empíricos (como la movilización de deudores en 2001) ocurridos después de la publicación original, y ajustando varias partes del texto para responder a críticas emitidas en un seminario sobre el libro que se llevó a cabo en la cárcel de Chonchocoro en 1997 con auspicio del proyecto de investigación 'Diaspora comunal, producción y desarrollo'[3].

[3] Ver en particular Spedding, Alison 'En contra del culturalismo' y 'Capitalismo, colonialismo y género', también García Linera, Alvaro 'Migrantes, trabajo urbano, capital

En Mama Huaco somos abanderados del libre mercado, es decir, el verdadero libre mercado, donde cada uno puede comprar o vender lo que quiere, a la vez que nuestro limitado capital no alcanza para reeditar el libro en su totalidad. El artículo de Rivera es la que más interés académico ha suscitado, en parte debido al prestigio de la autora, pero más porque el tema de la investigación allí presentado, la participación en el microcrédito, corresponde a un fenómeno en expansión cuyo impacto se ha extendido considerablemente en los últimos años[4]. Estos son los motivos que nos han conducido a preparar esta segunda edición, en un formato poco costoso y de circulación abierta, para hacer disponible al público un texto ya totalmente agotado en su primera edición.

Concepciones erróneas del mercado

> Jimmy Cliff: Where do I go?
> Pushcart vendor: Y'have money? Go anywhere. Y' don'ave money? Finish!
> (Cliff: ¿Adónde voy?
> Vendedor ambulante: ¿Tienes dinero? Andá a donde sea. ¿No tienes dinero? ¡Estás chau!)[5]
>
> The Harder They Come

Desde que apareció la primera versión de este trabajo, el tema del microcrédito ha recibido bastante atención en Bolivia, tanto por entidades financieras como por cientistas sociales y activistas. Silvia Rivera Cusicanqui se declarada aficionada de lanzar 'ideas azarosas, quizás no lo

y colonialismo en Bolivia'; todos en 'Informe de actividades conexas a la investigación' del proyecto 'Diaspora comunal, producción y desarrollo', La Paz, 1997, manuscrito.

[4] En 1990 se registró apenas unas 6 agencias financieras ofreciendo servicios de microcrédito en toda Bolivia; para 1999, ya había unas 337 entre agencias y sucursales de diversas instituciones.

[5] El diálogo proviene de una película jamaiquina de principios de los 1970. Tiene lugar en una de las primeras escenas donde Cliff, el protagonista, acaba de bajar de la flota que le ha traído de su comunidad rural a Kingston, la capital, y se encuentra totalmente confundido en las calles atestadas del centro. El título se traduce 'Más duro vienen' y es la mitad de un proverbio inglés, 'Más duro vienen, más duro se caen' (The harder they come, the harder they fall).

bastante fundamentadas, pero las ofrezco para que otros las recojan y las pongan a prueba'. En si, una regada de creatividad es siempre bienvenida – siempre que las personas que la resiban, la reconozcan como una propuesta o especulación y no lo tomen como una pronunciación definitiva sobre la cuestión.

Sí se compara esta versión de 'Trabajo de mujeres' con la anterior, se notará que se ha diluido las aseveraciones que declaraban directamente que las prestatarias de Bancosol eran sujetas a una tasa de interés punitiva por el hecho mismo de ser 'indias' (o cholas, o birlochas...). Es decir, que tal tasa incluía un excedente que no podría ser justificado por ningun cálculo mercantil o financiero, más que la intención de extraer una ganancia extraordinaria por tratarse de un sector ansioso de crédito y acostumbrado a ser discriminado y esquilmado.

De hecho, no se demostró con datos cuantitativos que la tasa de interés era definitivamente superior a lo que sería necesario, en primer lugar, para cubrir los costos extras de administración. Si, en vez de prestar US$20.000 a un sólo cliente, lo presto a 40 clientes que reciben US$500 cada uno, aunque se utilice el mismo procedimiento burocrático en cada caso, estos costos van a ser 40 veces más elevados, y el interes tendrá que subir para cubrir eso. Si en adición aplico medidas adicionales de control y seguimiento, como contratar asesores de crédito, realizar reuniones regulares con las prestatarias agrupadas, etc., la tasa subirá aún más, sin considerar otros factores de cálculo (tasas vigentes en otros mercados donde se podría colocar ese dinero, etc.). El hecho de que, a la vez que ampliaba su cartera, Bancosol hizo subir las tasas de interés, indica que no estaba operando en condiciones de competencia perfecta – en los primeros años de su operación, había pocas otras ofertas de microcrédito – pero la competencia perfecta no existe ni siquiera en la Bolsa de Nueva York; siempre hay alguna distorsión en el mercado real. Y de todos modos, la disponibilidad de los créditos de Bancosol provocó una baja en las tasas de interés del sector usurario que habitualmente atiende el mismo mercado de préstamos. No conozco estudio alguno de la composición social de este sector para decir si representa o no un grupo de origen social totalmente distinto al de sus clientes, y supongo que es concebible que un cholo o indio

igualmente puede cobrar tasas punitivas a otros cholos o indios por el mero hecho de serlos. De ser cierto la teoría del 'impuesto étnico', habrá que concluir que estos usureros, sean morenos, amarillos o verdes, eran aún más racistas que Goni y los demás accionistas de Bançosol. También vale recordar que estudios sobre prestamistas rurales en la India (donde sí suelen ser de cierta casta distinta a la casta de sus clientes en general, y se los estereotipa como enormemente abusivos en términos de los intereses que cobran) concluyeron que, dado el porcentaje elevado de prestatarios que no pagaron o pagaron muy tarde, la única manera en que el prestamista podría mantenerse en el negocio era cobrando intereses elevados. Al fin, por muy abusivo que sea, hay ocasiones cuando la gente tiene necesidad urgente de un préstamo, y un préstamo con intereses elevados es mejor que no poder obtener préstamo alguno porque el prestamista de buen corazón ha entrado en la bancarrota.

Una postura relacionada es la que observa las situaciones críticas de las prestatarias endeudadas (es decir, las que no logran pagar el crédito) y atribuyen sus tribulaciones al microcrédito, como si el préstamo mismo fuera la causa de sus desgracias. Esta visión olvida que, en primer lugar, nunca nadie *obliga* a otro a aceptar un préstamo, es necesario solicitarlo; y en segundo lugar, estas personas entran en crisis por la deuda, no por el préstamo en si. Hay múltiples motivos para endeudarse. Puede ser por culpa propia – no tuvo un buen plan de negocio, se sobreextendió o hizo inversiones equivocadas – o por factores externos, por ejemplo una devaluación o un cambio en los reglamentos aduaneros en este o otro país de donde se compra o vende artículos necesarios para el negocio. Puede ser que el marido de una es un borracho escandaloso y si no se le da plata, lo saca de ocultas, o sino cada vez impide que una salga a vender a causa de sus enfermizos celos. El hecho de haber adquirido un préstamo justamente antes de que el negocio entre en caída va contribuir a hacer esa caída aún más dura que lo que hubiera sido sin el microcrédito, pero el crédito en si no es causa eficiente del fracaso. Parece que buen número de las integrantes del movimiento de pequeños prestatarios no eran clientes de Bancosol (aunque las había) sino de otras instituciones que, al ver el éxito del 'banco solidario', decidieron ofrecer créditos al mismo sector pero sin realizar los

seguimientos que eran la base de ese éxito. De un lado, se llegó al punto de organizar supuestos 'grupos solidarios' de prestatarios/as (cuyo rol es controlarse mutuamente y así asegurar pagos regulares) en base a las cinco personas que se encontraban casualmente juntas en la fila. De otro lado, se ofrecía créditos para absolutamente cualquier fin – los llamados créditos 'de consumo' – sin preocuparse en averiguar si el o la cliente poseía un negocio más o menos en pie u otra fuente estable de ingresos con qué pagar.[6] Por supuesto, esto ha debido ahorrar muchos costos de administración, y si se cobra el mismo interés que el banco que sí realiza el seguimiento, se ganará más – hasta que los clientes mal escogidos empiezan a entrar en mora. Algo parecido se puede decir de esos bancos que, en décadas anteriores, prestaban dinero 'sólo sobre firma' a miembros de la oligarquía: eventualmente entraban en quiebra, como el famoso Banco Bidesa.

La proliferación de agencias de microcrédito ha permitido otra opción para alguien que encuentra dificultades en pagar el préstamo que tiene; se conoce como 'la bicicleta', o sea, prestar de Pablo para pagar a Pedro. De esta manera es posible manejar dos o tres préstamos diferentes, aunque el resultado sea que hay que seguir trabajando igual o más sólo para mantener los créditos sin entrar en mora y sin llegar a cancelar los principales. Silvia Rivera (en conversación) considera que esto representa otra forma en que los financieros han llegado a extraer los excedentes escuetos generados por los pequeños negocios individuales o familiares, como si las dos o tres agencias en cuestión se hubieran confabulado para abrumar a una clienta dada con préstamos[7]. Es interesante que en el Norte, esta práctica se ha difundido bastante a través de las tarjetas de crédito. Es

[6] Esto sin mencionar las entidades que entran en prácticas directamente abusivas, sino ilegales, como hacer firmar al cliente sin explicarle que se trataba de intereses compuestos, o que los pagos mensuales acordados representaban un nivel que sólo cubría los intereses y no contribuían a devolver el principal, etc.

[7] En la práctica, agencias que realizan un seguimiento al cliente intentan descubrir si tiene otros préstamos vigentes, y prefieren no prestar a la persona que ya resulta ser cliente de otras instituciones y en mora, o al punto de entrar en ella. El hecho de que 'la bicicleta' sea factible indica que no son tan confabuladas como para saber sobre esto en todos los casos que desearían.

posible sacar (digamos) un Mastercard, un Barclaycard y un American Express, y dado que la fecha de pago de cada una es distinta, se hace circular entre las tres la deuda adquirida. Dado que para el cliente que no sobrepasa su límite de crédito asignado, las tasas de interés pueden ser mínimas[8], si no cae de su bicicleta de plástico, puede montar sobre una deuda circulante más barata que los préstamos personales de los bancos. Por lo tanto, tal práctica no es vista como ser esclavo de los financieros malvados, sino muestra de viveza en el manejo de las finanzas personales. Quizás esto no es más que otra demostración de qué tan total es la subsunción formal al capitalismo en el Norte, pero de todos modos es de suponer que buen número de los poseedores de varias tarjetas de crédito pertenecen a la étnia dominante, al igual que los banqueros; entonces no es una forma de subordinación étnica o racial, aunque puede ser una subordinación de clase.

Otro desarrollo en base al microcrédito que ha ocurrido después de que se realizó la investigación original, es el paso de los préstamos reducidos, escalonados y en grupo, a los préstamos individuales con montos mayores – y con tasas de interés más bajas, conforme con las leyes regulares del mercado. Varias de las prestatarias más exitosas han tomado esta ruta, que suele ir junto con la conformación de una verdadera microempresa (más amplia que el negocio unipersonal o el que sólo incluye a familiares inmediatos sin sueldo). En esto se puede decir que Rivera ha acertado en destacar que un aspecto de los programas de microcrédito es lo

[8] Hay mucha competencia entre las diferentes empresas que ofrecen tarjetas de crédito, y sus ingresos no proceden enteramente de los que tienen tarjeta, sino reciben un porcentaje de las otras empresas – como restaurantes, tiendas, agencias de viajes, etc. – que permiten que el cliente compre su producto con tarjeta. La empresa que emite la tarjeta cancela entonces a la empresa receptora, reteniendo cierto porcentaje del valor de la venta realizada. Las receptoras aceptan esto porque se supone que al recibir tarjetas en vez de efectivo, van a tener más clientes, sobre todo cuando lo que venden es muy caro en un contexto donde la mayoría de la gente no maneja mucho dinero en efectivo (tener fajos de billetes de corte elevado es visto como señal de estar metido en negocios sucios); también se puede pagar con cheques personales, pero estos a veces resultan sin fondos, mientras la agencia de tarjetas siempre paga y luego ella se ocupa de perseguir al cliente si resulta sin fondos.

que ella llama disciplinamiento – otras, quizás menos críticas, dirían capacitación – en el cumplimiento regular con plazos de pago, y conjuntamente con eso otras prácticas como programación de actividades conforme con un calendario estricto, contabilidad y control de gastos de operación. Gastos excesivos de operación ('trabaja uno y comen cinco') han contribuido al fracaso de varias organizaciones económicas campesinas, mientras el cumplimiento con un calendario estricto es poco difundido en muchos, sino todos los sectores de la sociedad boliviana; de ninguna manera es algo típico sólo de los 'indígenas' o 'clases populares'. Es cierto que para llegar a ser un empresario exitoso hay que ser muy disciplinado (pregúntale a Bill Gates y también a sus 'microsiervos', los empleados que laburaban 15 horas diarias en los primeros años de la empresa para ser eventualmente beneficiados con paquetes de acciones en ese entonces valiosísimos). También la contabilidad es un ritual cultural de cierto tipo, como también lo es el presentarse en el lugar de trabajo en la hora precisa y no ausentarse por motivos personales, sino sólo por los de 'fuerza mayor'(en si definidos por la cultura). Entonces podemos decir que las que aprenden a ser prestatarias individuales han aprendido un nuevo conjunto de saberes, nuevos elementos culturales. Pero la cultura no es un asunto de 'suma cero', donde para aprender algo nuevo es necesario abolir o olvidar algo viejo. Claro que se puede abandonar elementos viejos, pero también pueden persistir, transformados y enriquecidos por la combinación con lo nuevo. Así que el disciplinamiento no es sinónimo de despojo. El nuevo escenario del microcrédito ha incorporado a sujetos novedosos de crédito, como por ejemplo yatiris que operan en Waraqu Apacheta (sobre la carretera a Oruro) o curanderas especialistas en tratamientos con perros; la cultura de la contabilidad no parece haberles inducido a rechazar los ritos andinos a favor del materialismo científico. Considero que Rivera esta en lo cierto al aseverar que PRODEM y su sucesor, Bancosol, identificaron (conscientemente o no) un estrato económico de frontera entre la economía del mercado capitalista y las formas laborales no-capitalistas (como las unidades productivas familiares, generalmente modeladas en la unidad doméstica campesina y en casos, artesanal), y que el microcredito ha sido rentable para los accionistas de los bancos debido a la explotación de la

mano de obra no-asalariada. Mientras algunas prestatarias no lograron adaptarse a las nuevas exigencias, otras las han incorporado y han logrado pasar a nuevos espacios o niveles económicos. Queda por investigar cuáles han sido los factores o elementos que favorecen uno u otro resultado.

Estos comentarios de ninguna manera agotan todos los temas abiertos por este provocador articulo. Las observaciones criticas no señalan que el trabajo carece de valor; más bien indican la fertilidad de las ideas, azarosas o no, allí lanzadas. Invitamos a las y los lectores a participar en nuevos debates alrededor de ellas.

Desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del tercer milenio

Silvia Rivera Cusicanqui

1. El debate contemporáneo sobre género y etnicidad

La evolución reciente de las tendencias económicas en nuestro país muestra los paradójicos resultados de una modernización "inacabada, desigual y contradictoria", cuyos efectos sufre una gran mayoría de la población. Esta situación, que Lourdes Arizpe y otras escritoras feministas calificaron de "maldesarrollo", cobra un precio más alto en los grupos de población más vulnerables: campesinos/as indígenas, pobladores/as de barriadas marginales y, en general, mujeres y niños de las capas más pobres de la población (cf. Arizpe 1987: xiii; Shiva 1992:72). Por otra parte, varios estudios señalan el aumento notable en la participación de mujeres y niños/as en el mercado de trabajo, y lo interpretan como síntoma de una "feminización de la pobreza", cuya característica principal sería que, a medida que más mujeres (y migrantes indígenas, jóvenes, niños...) ingresan al mercado laboral, éste se degrada más en cuanto a niveles salariales y condiciones de trabajo, obligando a toda esta población a contentarse con ingresos de infrasubsistencia que les valen una jornada laboral cada vez más larga o la explotación creciente de otros/as miembros/as de la familia.

Habida cuenta de este panorama, es lógico que la condición de género afecte la manera cómo se es indígena en comunidades

crecientemente despobladas por la emigración de brazos masculinos, o en ayllus culturalmente amenazados, que experimentan profundos desequilibrios demográficos debido a las "políticas de desarrollo" impuestas por el estado y las ONGs. Así también, ser mujer condiciona la manera cómo se transita por los eslabones de la migración y el mestizaje cultural, hasta alcanzar el status de "chola" o "birlocha", que viven, sin embargo, renovadas exclusiones y accesos condicionados a los derechos ciudadanos y a los "fondos de desarrollo" que Bolivia obtiene a nombre de su población más necesitada. Finalmente, ser mujer en las comunidades indígenas de la amazonia implica también el inédito desafío de habitar los rincones más aislados del país, y participar, sin embargo, en debates y problemas de escala mundial, que sitúan a estas mujeres en el centro de controversias mundiales entre las políticas desarrollistas del estado, las presiones del ecologismo internacional -en sus diversas corrientes- y el precario equilibrio con los varones y con la sociedad *karai* que rodea y acosa a los pobladores indígenas de los llanos orientales. El hecho de que estas dimensiones ocultas de la presencia social femenina no hallen expresión plena en las organizaciones étnicas de nuevo cuño, nos plantea también los paradójicos impactos de una "condición posmoderna" que desata procesos organizativos inéditos a la par que profundiza problemas de aculturación y explotación de larga data.

Las exclusiones eslabonadas a que alude toda esta compleja estructuración de situaciones sociales, son a su vez señal de la vigencia de una sociedad pigmentocrática de "desprecios escalonados", donde "cada cual [se afirma] contra el grupo inferior" (cf. Saignes 1985:284). Lejos de atenuarse, con la modernización, estos rasgos arcaicos de nuestra estructura social y política se han afianzado y dotado de nuevos mecanismos, cada vez más sutiles, de segregación social y cultural. Es por eso que nos negamos a confinar la etnicidad tan sólo en aquellos grupos que se autodefinen como "indígenas", "naciones originarias" o "grupos étnicos". En este terreno, suscribimos la hipótesis central de Frederik Barth, que descarta asociar la etnicidad con uno o varios "rasgos diacríticos" o marcadores culturales permanentes, pues ello equivaldría a naturalizar los hechos sociales e históricos que generan las diferenciaciones étnicas. Sin embargo, no por

ello asumimos la conclusión barthiana de que el único criterio válido para definir a un grupo étnico es su autoidentificación explícita como grupo cultural diferenciado. En sociedades postcoloniales como la boliviana, el proceso de despojo étnico o deculturación impuesta (y autoimpuesta) ha creado situaciones de autonegación que constituyen, en sí mismas, marcas de etnicidad, pero que también evocan la aspiración a una etnicidad ajena. En tal sentido, vale la pena retomar la segunda idea fuerza del autor: que la etnicidad se define también por sus fronteras, es decir, por aquellos espacios de interacción con "otros", que obligan o inducen a afirmar (o esconder) la propia diferencia (cf Barth 1976). Los mecanismos de exclusión de los indios/as, cholos/as, mistis y birlochas de los espacios del discurso público y ciudadano, de los beneficios del crecimiento y desarrollo económico y de los *nodos* del poder y la representación política (cf. Lagarde 1995) hacen parte pues del esclarecimiento teórico al que aspiramos con esta investigación.

Según esta perspectiva, la etnicidad se ejerce tanto en los espacios de la comunidad de parentesco y territorio, del ayllu o de la organización étnica, pero también en los barrios marginales urbanos, en la zafra, los mercados, los cocales yungueños y piquerías cochabambinas, cada vez más centrados en torno a mujeres que aportan a la producción y que en muchos casos sostienen solas sus hogares. Es por eso que, en un país como Bolivia, que ha impuesto de un modo tan tenaz a su población el abandono de sus referentes culturales propios, la etnicidad debe relacionarse con la huella prolongada del colonialismo interno, el cual ha ido moldeando las inclusiones/exclusiones a la vez étnicas y genéricas que han erosionado profundamente los antiguos poderes simbólicos y sociales detentados por las mujeres indígenas, pero sin ofertarles nuevos espacios de autoafirmación a través del acceso a una auténtica ciudadanía. Se han conformado así caleidoscópicas y múltiples etnicidades que se articulan de modo muy diverso con los niveles de ingresos y las formas de consumo; que bien pueden hacer uso de registros occidentales para ingresar a una oficina pública, como acudir al bagaje cultural nativo a la hora de pasar preste o bautizar a los ahijados. Asimismo, se han conformado múltiples perspectivas de la etnicidad, puesto que los insultos o estereotipos étnicos,

que operan como marcadores de fronteras, inducen también ya sea a la transformación o al reforzamiento de conductas asociadas con la etnicidad. Etnicidades, por lo tanto, que son múltiples y situacionales, y que incluso suelen converger en una sola persona, y por lo tanto suscitar una serie de preguntas que desafiarían los avances más sofisticados de los estudios sobre "raza y etnicidad" que desde hace más de dos décadas emprenden sociólogos y antropólogos en el mundo entero.

***

El modo contradictorio por el que nuestro país accede a la "modernidad" desde el siglo XIX, exhibe entonces una paradójica marca de continuidades y reproducciones. La sociedad se "moderniza" y el estado se autotransforma, intentando institucionalizar el reconocimiento de la "pluralidad" étnica en los marcos de la normatividad y las políticas estatales. Sin embargo, en la vida cotidiana continúan reproduciéndose fenómenos de exclusión y discriminación. En esta suerte de reciprocidad negativa de insultos y estereotipos culturales, se alude a una gradación caleidoscópica de colores de piel, emblemas y comportamientos colectivos que no en vano llevaron a René Zavaleta a calificar de "sociedad abigarrada" a la contemporaneidad boliviana. Pues ser indio/a, cholo/a, birlocha, chota, o misti en la Bolivia de hoy significa, a la vez, una marca étnica y una marca de clase, y se encuadra en una sociabilidad pública dominada por un mundo mestizo/criollo masculino que les impone a su vez un sello de desprecio, manipulación y negación. El monopolio del derecho a nombrar y a normar ha sido desde 1532 uno de los fundamentos de este dominio, que se patentizó en el modo cómo las sociedades nativas usaron y fueron transformadas por la escritura. Mundo occidental y masculino por excelencia, el de los papeles continúa siendo la matriz de nuestra organización pública y condiciona radicalmente el modo cómo se hacen las leyes o cómo se establecen los espacios públicos (aun los descentralizados) del hacer estatal en nuestro país. Allí donde un cabildo, una asamblea sindical o un *paylamintu* de ayllu deliberaban en su propio idioma y tomaban en cuenta la silenciosa presión y opinión de las mujeres, hoy se

implantará un municipio, con concejales a los que hay que dirigirse por escrito y organizaciones territoriales de base que, para sobrevivir, tendrán (nuevamente) que aprender la tecnología del "poder escritural" y de la política ilustrada que durante siglos los ha excluido del poder (cf. Fernández Osco, 2000). Pero los/as indios/as adquirieron no sólo la escritura: también el traje, las formas de ser y hablar del/a español/a. De esta combinación de mímesis y autoidentificaciones parciales nació una "tercera república" (Barragán 1992), la república chola que invoca todo populismo moderno en la historia de nuestro país. La importancia de los estratos cholo/mistis en política, sobre todo después de 1952, ha devenido en crucial. Ellos forman el tinglado clientelar que ata a los sectores sociales vivos de hombres y mujeres del pueblo con los aparatos burocráticos y políticos del estado, en manos de una clase ociosa que sólo se ocupa de conducir y de mandar. Si bien en este estrato intermedio no están ausentes las mujeres, sobre todo hacen presencia como figuras emblemáticas que simbolizan el poder femenino, pero que se ven privadas de ejercerlo, imbricadas como están en las redes de autoridad (masculinas) de los partidos.

De este modo, el estado y el sistema político perpetúan la exclusión de las mayorías al no poder romper el cerco de la pobreza y al intentar neutralizar a la muchedumbre, ritualizando la democracia al momento único del voto y atando las lealtades políticas al frondoso aparato clientelar cuya fisonomía reproduce a la del conjunto de la sociedad: indios/as, cholos/as, mistis pobres, etc., conforman las "bases" de múltiples triángulos "sin base" que desarticulan las solidaridades horizontales y privilegian las dependencias verticales, mientras que la "casta señorial encomendera" (Zavaleta 1977, 1983) remozada con la inclusión de capas "gringas" y mestizas ilustradas, continúa detentando el poder, como hace más de cuatro siglos. El anacronismo se acentúa por la conducta económica "moderna" de estas élites con la que coexisten en aparente armonía mentalidades arcaicas que continúan estableciendo fronteras de exclusión étnica de modo más eficaz que muchas políticas estatales, al prolongar la discriminación, el racismo hacia todo lo que sea o parezca indígena y la autodesvalorización internalizada a través de complejos y aspiraciones arribistas de diverso

calibre. Pirámide de clase, de género y pirámide étnica, que ponen en evidencia las profundas limitaciones de los procesos reformistas del pasado y alertan sobre los peligros que acechan a los del presente, pues tal parece que, en Bolivia, la formulación de nuevas leyes no es lo más importante, sino todo el bagaje de prácticas estatales, mentalidades y hábitus que es preciso transformar para que no se distorsione ni se bloquee la aplicación de estas leyes.

De otro lado, el panorama mundial ha cambiado. Mujeres e indios han sido parte de la agenda internacional desde los años 70, cuando el signo de las transformaciones parecía más radical. El ecologismo y todo su aparato administrativo se han transformado en interlocutores de los movimientos indígenas, y el protagonismo andino de los años 70 ha cedido paso a un protagonismo amazónico cada vez más atado al tema -crucial para la humanidad- de la conservación del bosque tropical. En cuanto a las agendas para las mujeres, se observa una evolución similar, pero cada vez más articulada a la propuesta de que las mujeres del sur controlen su fertilidad para dejar suficiente espacio a la conservación del medio ambiente. En este sentido, coexisten en el plano internacional posturas colonialistas que asignan al norte la tarea tutelar de imponer un sólo modelo de hogar y de familia y una sola estrategia de regulación de la fertilidad a todas las poblaciones del mundo, en tanto, en el polo contrario del espectro político pueden encontrarse también propuestas eco-feministas y eco-indigenistas profundamente respetuosas del saber integral de mujeres e indios y de sus diversas modalidades culturales de categorización social, regulación demográfica e interacción con el medio natural. Estas corrientes suelen también poner énfasis en las profundas injusticias que el proceso colonial impone sobre los eslabones más débiles de la cadena del desarrollo, y por lo tanto están lejos de la fácil ecuación entre *menos población = más conservación.*

En este contexto, el estado boliviano ha asimilado, a menudo de forma superficial, condicionamientos y temáticas que han venido de los foros internacionales y han comenzado a influir en los programas de cooperación de organismos multilaterales y de países del norte. La ausencia de razonamientos críticos e independientes por parte de la *intelligentsia* boliviana puede convertir en meros parches las reformas actuales del estado si es que no se profundiza el diagnóstico de qué es lo que hay que reformar y cuáles son los principales obstáculos que prevalecen -en el plano de los poderes locales, las mentalidades colectivas, etc.- entre los estratos mestizo-criollos dominantes, que hasta ahora se han mostrado tan reacios a asimilar en sus prácticas los efectos de su propia acción transformadora en el plano normativo y estatal. En esta resistencia al cambio de las capas dominantes se prolongan rasgos señoriales en la objetivación patriarcal de las mujeres junto con viejos saberes de trato desigual en los que se entremezcla el "ninguneo", la agresión o el paternalismo hacia personas específicas de los sectores populares indígenas o cholos, enmarcados en una actitud de desprecio cultural hacia todos ellas como colectividad.

Ser mujer, indígena (o chola, o birlocha) y además pobre es entonces un triple estigma que inhabilita a un creciente número de gente para acceder a un status digno de persona humana. Y esto, reiteramos, no afecta tan sólo a las mujeres guaraníes o moxeñas, también a las campesinas y semi-campesinas fuertemente integradas al mercado que viven entre el polo rural y los múltiples mercados y rutas interurbanas, y a las cholas y birlochas que pueblan los "cinturones de pobreza" de las grandes ciudades. El creciente silenciamiento de las movilizaciones democráticas en las que indios y mujeres participaron activamente en décadas pasadas muestra que, además, la fragmentación y atomización de estos sujetos sociales, en un contexto de crisis prolongada, limita severamente la oportunidad de que hagan valer sus derechos y transmitan sus demandas hacia la sociedad en su conjunto. En estas condiciones, tan sólo las mediaciones populistas han logrado articular -en forma parcial y contradictoria- las demandas no resueltas, las reivindicaciones no escritas pero no por ello menos reales, que en el plano cultural y político lograra formular -por ejemplo- el movimiento katarista-indianista de los años 70, aun con toda su carga de contradicciones y silenciamientos hacia la participación de las mujeres (cf.,por ejemplo, Mejía de Morales et al. 1985; León 1987).

***

En el plano teórico, el análisis de casos regionales apunta a mostrar cómo las segregaciones develadas abierta o indirectamente por los sectores en cuestión muestran la huella de un pasado "no cancelado", que continúa condicionando y obstruyendo la previsibilidad y la verificabilidad del sistema democrático, tanto a nivel local como nacional, al reproducir y remozar viejos mecanismos de exclusión y subalternización (cf. Bloch 1971). Es así que, a la contradicción colonial de larga duración se han ido superponiendo matices y formas de inclusión pactada o condicionada, que han establecido ciertos límites al dominio autocrático de "los de arriba", a tiempo de garantizar la exclusión más duradera de "los/as de abajo". Sin embargo, ellos/as han elaborado también múltiples formas de resistencia a estos procesos, negociando su inclusión y definiendo los modos y alcances de su participación en las estrucucturas de mediación estatal y para-estatal que les ofertaban los sectores dominantes. En este sentido, tanto el sindicalismo fundado en 1952, como el aparato clientelar cada vez más frondoso y desagregado de los partidos y de las propias ONGs, conforman espacios limitados y parciales para la participación de "los/as de abajo" en la toma de decisiones en asuntos que les afectan, y mediatizan la incursión de indios y mujeres en la política a través de diversas formas de "ciudadanización" forzada, incompleta y contradictoria que se sustentan en el aparato clientelar (cf. Quisbert, 1999).

Todo ello configura singulares desafíos para una política democrática, que interpele a aquellas mujeres discriminadas por su etnicidad (o por los rastros de ella), pero también a mujeres mayoritariamente trabajadoras que crecientemente cumplen funciones más vitales en la supervivencia de sus familias, y que carecen en la sociedad política de un espejo genuino en el cual puedan reflejar su propia agencia (*agency*, cfr. Rivera y Barragán 1997) o iniciativa histórica, para ser tratadas como sujetas y no como objetas pasivas del accionar estatal. En lugar de ello, el estado tan sólo les ofrece un espacio público degradado por la acción clientelar, que somete a presiones de todo orden a las democracias locales, a los espacios de la sociabilidad comunal y a los circuitos de solidaridad que aún perviven, fragmentados, en los barrios marginales urbanos. En esta situación, el problema de la representación femenina en

los poderes públicos deviene en un tema crucial -que debería ser profundizado en una investigación específica- al que aquí se alude de múltiples maneras.

Pero también se tiene que enfrentar el dilema de la necesidad de un marco legal nacional que debe confrontar profundas heterogeneidades regionales y culturales en las que se desenvuelven los/as de sujetos/as sociales susceptibles de ser impactados/as por las políticas del estado. Lo que puede tener un efecto liberador y democratizador en algunos espacios y bajo ciertas condiciones, puede contribuír a una degradación aún mayor de las formas de participación femenina en otras regiones. Por ello es que, en lugar de generalizar hablando de "la mujer indígena", o "la mujer aymara", queremos estudiar espacios vivos de interacción y resistencia cultural, en las que mujeres de diversa condición étnica interactúan, entre sí y con los varones, en el espacio doméstico, en el sindicato, el club de madres, el cabildo, el ayllu, la asociación de comerciantes o el municipio. Esta óptica nos condujo a adoptar la estrategia del estudio de casos, para articular desde allí una problemática común, que sea al mismo tiempo capaz de dar cuenta de la diversidad de situaciones por las que atraviesa la etnicidad femenina en la Bolivia de hoy. En un intento de esta envergadura, debíamos ser tremendamente selectivas y mostrar lo más claramente posible un abanico de temas-problema, que sitúen cada caso en los ejes teóricos comunes que figuran en el planteamiento inicial de esta investigación.

En base a los materiales monográficos compilados en la primera edición de este trabajo, pretendimos realizar una lectura matizada de las condiciones y contextos en los que se producen y reproducen las identidades étnicas y de género en las poblaciones estudiadas, analizando qué problemas nos plantean estos procesos y conflictos identitarios en términos de la democracia política y la equidad económica. Esta doble articulación es imprescindible, pues también se ha tendido, recientemente, a confinar las implicaciones de la etnicidad a los espacios superestructurales, donde la acción estatal puede devenir en un mero maquillaje culturalista que no modifique en absoluto la matriz de exclusiones y segregaciones que implica el modelo actual de dominación y de acumulación, y que afecta a condiciones vitales como el acceso a la tierra y otros recursos. Al articular

la problemática económica con algunos aspectos puntuales del comportamiento social (formación de redes, relaciones de parentesco, conductas reproductivas, participación gremial), esperamos situar a las mujeres en un cruce de varios eslabonamientos estructurales que explican por qué ellas constituyen uno de los grupos más vulnerables a la crisis y resultan mas bien víctimas del "maldesarrollo" que se ha impuesto y reproducido desde hace décadas como efecto no deseado de las transformaciones estatales de signo modernizante. Sin embargo, en la otra cara de la medalla, esos estudios monográficos nos revelan también los invisibles procesos y mecanismos de resistencia desplegados por las mujeres de todos estos sectores, para escapar a ese destino de degradación y confinamiento en la "difusa cárcel de la socialidad cosificada" en la camisa de fuerza que pugna por deglutir todas sus energías y apuntalar con ellas a la "civilización del valor" y del fetichismo de la mercancía, que trae consigo una imagen dominante de femineidad anclada en los sueños y estereotipos de las capas medias mestizo-criollas dominantes (cf. Gutiérrez 1995). Mediante este doble esfuerzo -económico y cultural- las elites ilustradas reafirman su papel como monopolizadoras del quehacer normativo, político y de las visiones de totalidad en la esfera pública y estatal bolivianas y gozan de un creciente poder institucional, para introyectar este imaginario en el conjunto de la sociedad mediante mecanismos tan eficaces y poderosos como la escuela, los medios de comunicación, el cuartel y el servicio doméstico (Rivera 1993a; Cottle y Ruiz 1993).

A la acción concertada de todos estos mecanismos que pugnan por aherrojar y silenciar multiplicidad de voces femeninas en las comunidades indígenas de los Andes o la Amazonía, las piquerías campesinas de los Valles o los negocios por cuenta propia en las ciudades, no son ajenas las ONGs, con todo su peso de orientaciones divergentes, apoyos condicionados y sutiles disciplinas civilizatorias, que conducen a una creciente fragmentación y desarticulación de las organizaciones y espacios públicos que antaño les habían sido propias. Si aún los movimientos de mujeres de las capas medias, que habían asumido en mayor o menor medida una postura teórica feminista, se ven ahora amenazados por una

creciente "ongización", ¿qué decir de dilatados espacios rurales donde se pone a prueba todo tipo de experimentos y planes de desarrollo dirigidos a mujeres, en los que predomina una visión asistencialista y tenaces estereotipos culturales que las encierran en el constructo hegemónico de la imagen Materna? En este sentido, el activo intervencionismo estatal y para-estatal en los espacios "indígenas" y "populares", que ha caracterizado a las últimas décadas, ha generado hasta el momento caóticos resultados que se haría bien en evaluar en todas sus implicaciones, antes de procederse a reformas que pueden tan sólo afianzar el *hábitus* dominante del poder, el dominio de lo urbano sobre lo rural, lo mestizo-criollo sobre lo cholo-indígena, la intermediación sobre la producción, la cultura letrada sobre las culturas orales y *-last but not least-* lo masculino sobre lo femenino.

2. La Bolivia post-colonial de los años 90: tres casos en perspectiva histórica

En las páginas que siguen pondremos el lente en tres regiones y situaciones sociales, que nos ofrecen suficiente información como para intentar una lectura en profundidad histórica de las formas de "construcción colonial del género" que se dan en las diversas regiones de nuestro país: Cochabamba, La Paz y los llanos de Moxos, que fueron cubiertos por los estudios monográficos de Paulson, Rivera y Lehm en la compilación de 1996. No se ha incluído un acápite histórico separado sobre Qaqachaka (el cuarto estudio de caso de la compilación), debido a que carecemos de suficiente conocimiento de los procesos coloniales y republicanos por los que atravesó esta región. Aunque consideramos que Qaqachaka comparte rasgos de otras comunidades y ayllus de zonas tradicionales, nos parecía ilegítimo intentar reconstruir su historia con base en materiales sobre los Laymi, Macha, o Jukumani. Para una visión más matizada y compleja de la problemática de género en Qaqachaka, remitimos al lector a los trabajos de Arnold y equipo (Arnold, Jiménez y Yapita. 1992; Arnold y Yapita 1995; Arnold 1992, 1993, 1994), en los que explícitamente se abordan diversos aspectos de la construcción social y simbólica de identidades entre los Qaqa. Con base en estos materiales, discutiremos el caso Qaqachaka al

retomar el tema de la maternidad tradicional en el último acápite, en el marco de un conjunto de reflexiones más políticas sobre la modernización, la construcción de representaciones dominantes sobre género y etnicidad, y la estructura de exclusión y dominación políticas a que ellas dan lugar.

La presentación de tres casos regionales en perspectiva histórica nos permitirá escudriñar el proceso de construcción colonial de identidades en cada uno de ellos, indagando sobre la forma cómo esta huella estructural de larga duración bloquea la participación de mujeres e indios en la vida democrática contemporánea. En el último acápite se realizará un abordaje comparativo de la construcción colonial de la etnicidad y el género en Qaqachaka y Moxos, las cuales han sido reconocidas como regiones indígenas gracias a una lenta transformación en las percepciones y categorías de las élites. De este modo, completaremos la reflexión iniciada aquí en sus dimensiones más estructurales, con pautas para un diagnóstico crítico de la coyuntura que nos ayudará a esbozar los problemas políticamente más urgentes, así como los puntos ciegos de la práctica estatal que bloquean una salida democrática a estas demandas sociales. Un ordenamiento temático de esta naturaleza nos permitirá arribar a algunas conclusiones sin caer en el fácil recurso de generalizar demasiado, intentando mostrar un panorama más matizado y diverso, requerido de conceptualizaciones tanto a nivel nacional como local y sectorial.

2.1. Cochabamba

La región de Cochabamba tiene en su haber la doble peculiaridad de una mayor integración social y cultural, a la par que una menos visible -pero igualmente profunda- hegemonía mestizo-criolla sobre el conjunto de las estructuras políticas, sociales y culturales de la región. Este fenómeno se ve proyectado en las relaciones culturales entre los géneros, donde un notable protagonismo económico, social y ritual de las mujeres contrasta de modo radical con la vigencia de estereotipos sexuales masculinos profundamente arraigados en la cultura política local. En la charla corriente entre amigos/as de capas medias urbanas o rurales, es unánime la referencia informal a un "matriarcado" cochabambino, que se expresaría en el modo

cómo las mujeres de estratos populares y medios controlan a sus hombres a través de exuberantes muestras de cariño, que incluyen desde diminutivos en qhichwa hasta una variada y abundantísima culinaria regional. No obstante, el hecho de que sean también mujeres quienes activan esta hipervaloración de comportamientos femeninos anclados en la esfera doméstica, y que a la larga sean ellas quienes acaben cargando el peso mayor de hogares numerosos sin cónyuge visible (o viable), nos habla de una hegemonía patriarcal no menos profunda, que al parecer ha logrado convertir a sus víctimas en activas cómplices. Así, las mujeres de Mizque, a la par que recrean, con su afecto y capacidad de trabajo, el tejido sutil en el que se enraíza todavía la identidad comunitaria rural, acaban propiciando una tendencia irremisible a la occidentalización, lo que impone con cada vez más fuerza la separación entre lo público y lo privado y la consecuente disociación (cultural y espacial) entre hombres y mujeres. Estas últimas acaban asociadas al mundo rural y a la etnicidad "chola" o "campesina" de los valles, pero su imagen como madres tapa y oscurece todas sus otras identidades y ocupaciones productivas y sociales (cf. Paulson 1996; Arnold y Yapita 1996).

El espacio doméstico deviene así en la arena donde se gesta una identidad abarcadora, que articula -a través de la elaboración de chicha u otras labores similares- la producción con la circulación, y las esferas de la reciprocidad con las más lucrativas formas del intercambio mercantil. Dada la carga histórica de contradicciones estructurales que opone a la ciudad con el campo, en las últimas décadas, las políticas agrarias y acciones de desarrollo estatales o para-estatales han conducido, paradójicamente, a un mayor deterioro de la posición de las mujeres en el mercado y a la creciente desvalorización e invisibilización de su aporte laboral y cultural. Mejor estructura de oportunidades, retribución y condiciones de trabajo tienen las ocupaciones "modernas", sean asalariadas o por cuenta propia, urbanas, rurales o itinerantes. Tal es el caso del transporte motorizado que, según María Lagos, es el eje de una nueva élite rural de origen campesino que ganó peso político y sindical en los valles en la post-reforma agraria, y sustituyó a la par que prolongó de nuevos modos la dominación de la vieja élite terrateniente con sus esquemas de reciprocidad asimétrica y

clientelismo. Esto, que Zavaleta ha denominado la capacidad histórica de "reconstitución de la casta señorial encomendera", revela aquí un sesgo de género sumamente específico, del cual la propia invisibilidad de las mujeres en la obra de Zavaleta viene a ser paradójico resultado, pues su lucidez en la crítica del orden oligárquico no fue suficiente como para comprender exactamente a qué orden de problemas de democracia y representatividad alude la paradoja señorial y toda la problemática postcolonial de la que forma parte.

Por lo demás, tanto Lagos como Paulson y otras autoras han observado una creciente especialización de los varones en la intermediación pública y política a través de sindicatos, partidos y otros organismos que encarnan el rostro "moderno" de la región, donde las mujeres brillan por su ausencia o aparecen tan sólo para "animar" y "dar vida" a los nuevos rituales ciudadanos que sellan las formas subordinadas de acción política en el campo. En este contexto, la fiesta de promesas electorales realizada en las campañas suele verse inmisericordemente frustrada -salvo quizás para una fracción minoritaria de la población urbana- por las constricciones estructurales de la economía y el sistema político. Pero este implacable ensanchamiento de la brecha urbano-rural se ve contrarrestado, y en ocasiones revertido, por el dinamismo y flexibilidad de las economías campesinas, cuyo núcleo son unidades domésticas multiformes y cambiantes, articuladas en redes rural-urbanas donde se mezclan elementos de reciprocidad y parentesco, en manos de las mujeres, con estrategias más orientadas a la "modernización" y el "progreso", en manos de los varones. Lo paradójico del caso es que la base económica de estas orientaciones ideológicas modernizantes e ilustradas se encuentra en una de las industrias tradicionales más estables y prósperas que históricamente se ha dado en la región: la elaboración doméstica de chicha, que hace de estos hogares y de estas mujeres, protagonistas invisibles de procesos mal conocidos y peor contabilizados de acumulación popular, intermediación política, presión tributaria y articulación cultural.

En el período oligárquico era precisamente el espacio intermedio de la chichería de suburbio -nexo orgánico entre el mundo rural y el urbano- el lugar privilegiado de interacción entre los señoritos de la oligarquía y el "cholaje" trabajador. Pero esta relación estaba mediada y presidida por la chichera: empresaria y productora a la que todos preferían ver como una suerte de madre simbólica, pues su actividad y afecto brindaban el contexto donde tal fraternidad entre desiguales se hacía posible. El proceso histórico que da lugar a esta singular exaltación y negación de las mujeres, a través de su confinamiento en la imagen maternal, se traduce en el reforzamiento de lo público como un mundo masculino, anclado en la cultura mestiza ilustrada, donde las mujeres incursionan tan sólo a condición de prolongar la figura dominante de hembras pródigas y abundantes. Las esferas de la política, la normatividad y la libertad acaban siendo dirimidas en los ámbitos de una cultura hegemónica urbana y logocéntrica ("falogocéntrica", diría Butler 1990, siguiendo a Derrida), mientras que el mundo doméstico se convierte en refugio multiforme y amenazado de la cultura oral, la reproducción, el cuidado y los afectos. En el centro de este imaginario social está la chichería, con toda su aura de connotaciones simbólicas. Epítome del vientre materno, la imagen del tibio e hinchado cántaro de chicha fermentando lentamente su dorado elixir y prodigándose en la confraternización y los afectos de la fiesta comunal o suburbana, resulta sin duda un encantador velo que encubre y mistifica las duras realidades que implicó esta larga y multiforme presencia de mujeres indígenas, cholas y mestizas en la producción doméstica, el mercado urbano y el comercio itinerante.

Los valles Alto y Bajo de Cochabamba han sido vistos como el ejemplo histórico más nítido de un "mestizaje" cultural de larga data, en el cual convergen procesos muy antiguos de participación mercantil y privatización de la tierra, con las más recientes acciones estatales de cooptación sindical y política iniciadas por el MNR en 1952. La aparición de una nueva clase rural de "piqueros" o pequeños productores mercantiles puede trazarse hasta el siglo XVIII, y aún antes, entre la población de inquilinos o arrendatarios de las haciendas señoriales de los valles Bajo y Alto. Este campesinado qhichwa hablante, vio tempranamente disgregarse las formas de tenencia comunal de la tierra y comenzó a utilizar sus recursos en el mercado para enfrentar las onerosas presiones fiscales y privadas que pesaban sobre su economía. A pesar de todo, ésta resultó

competitiva frente a la producción de chácaras y haciendas españolas en el abastecimiento al mercado minero, gracias a sus múltiples estrategias laborales y de parentesco, que les permitían un ir y venir entre su economía familiar y comunal asentada en la reciprocidad, y la economía mercantil regional e interregional (cf. Larson 1992:229 y ss.). Pero ya en el siglo XVII -según nos lo ha mostrado Barragán para el caso de Mizque-, lo que quedaba de los antiguos ayllus y parcialidades indígenas resultó funcional también, aunque de un modo inédito, a la expansión del mercado interno colonial, al ser la base de un "modelo comunal" de mercantilismo agrario que permitía a las comunidades campesinas de los valles realizar colectivamente sus productos y cubrir con sus excedentes la creciente presión fiscal (Barragán 1985).

Otro de los argumentos que se ha esgrimido en favor de la hipótesis de un armonioso "mestizaje" cochabambino es el de una mayor heterogeneidad y movilidad -tanto geográfica como social- de su población. Sin embargo, el hecho de que la mayoría de la población valluna fuese móvil y figurase como "forastera" en los padrones, no atenuaba la doble exacción fiscal de que era objeto: en tanto "indígenas", "cholos"[1] o "mestizos" a través del tributo; y en tanto productores o comerciantes de granos, harinas y chicha, a través de toda suerte de impuestos a la producción y circulación (diezmos, alcabalas, etc.). De no haber sido por sus prácticas mercantiles ancladas en la reciprocidad y el parentesco, quizás las economías campesinas profundamente heterogéneas y diferenciadas de Mizque no habrían podido resistir la dura carga fiscal que el estado colonial impuso sobre ellas desde la reforma toledana, más pesada aun en el siglo XVII por la huida, mortandad y dispersión de la población rural en todo el espacio colonial (Barragán 1985).

En el polo terrateniente, el trabajo de Larson nos ha mostrado que la hacienda cerealera de los valles tampoco obedecía a un modelo único y

[1] En el censo de Viedma citado por Larson, tan solo figura la categoría "cholo" en las provincias altas de Tapacarí y Arque, las más tradicionales de Cochababamba. En el resto de la Intendencia, los "mestizos" ocupan este estrato intermedio de campesinos y tributarios, que estaban sujetos a una menor carga fiscal pero pagan, en cambio, muchos otros impuestos.

homogéneo. Tan sólo unas pocas propiedades eran verdaderos latifundios, y para el siglo XVIII, éstos pertenecían sobre todo a conventos y órdenes religiosas. La mayoría de haciendas eran medianas y pequeñas propiedades, fragmentadas, endeudadas y pobladas mayormente por arrendatarios e inquilinos, mientras que la mermada población yanacona se concentraba en las propiedades más extensas o más tradicionales, donde cubría una serie de prestaciones laborales, incluido el servicio doméstico. Terratenientes y campesinos se diferenciaban aun en otra dimensión. En un estudio de larga duración como el de Larson, puede apreciarse que toda coyuntura de crisis para las haciendas resultaba simultáneamente una de mayor dinamismo y acumulación para las economías campesinas. La actividad mercantil campesina ocupaba todos los intersticios que le permitía la agobiante presión fiscal, y al hacerlo terminaba ensanchando el mercado interior de múltiples maneras. A partir del siglo XVIII, la mayoría de grandes propiedades rurales se hallaban "colonizadas internamente por una creciente población de arrenderos" (Larson 1992: 363). Los arreglos de inquilinato con estas familias no sujetas a servidumbre directa, permitieron a los hacendados sobrevivir e integrarse al vasto espacio mercantil minero, aunque al precio de reforzar una mentalidad rentista, amiga de los privilegios coloniales y reacia a la inversión y al riesgo. Así, muchos hacendados se convertirían en licitadores de diezmos y otros impuestos, a través de un sistema privatizado de recolección tributaria que se prolongará hasta el presente siglo, sentando las bases de una duradera estructura de redes y alianzas verticales locales que encajaron muy bien con sus antiguos privilegios (Larson 1992: 275; Rodríguez y Solares 1990).

Pero este proceso histórico de segregación y valorización cada vez más jerarquizada de la población -bajo líneas étnicas y por género- se reproduce en el interior de cada industria doméstica rural. Larson nos ha descrito talleres domésticos de tejido donde la proporción de fuerza de trabajo femenina sobre la masculina era de 3 a 1, estando ellas a cargo de las mucho más laboriosas tareas de preparación y acabado de las telas, en tanto que los varones ocupaban el ápice tecnológico de la industria, trabajando en el telar vertical español que los acreditaba como "tejedores", sin duda la especialidad más prestigiosa y mejor remunerada en la jerarquía

interna del oficio. Asimismo, en el caso de la bayeta de lana, las labores de preparación incluían tareas pecuarias tradicionalmente femeninas, como el pastoreo, la esquila, selección e hilado de la materia prima. O en el caso de los tocuyos de algodón, la presencia constante de mujeres en las ferias rurales les permitía acceder a hilaza de telares de la costa pacífica, y compensar así el tedioso trabajo del hilado con aventuras más complejas y lucrativas. Sin embargo, eran vistas -por sus contemporáneos tanto como por la clase política urbana- como "ocupadas en labores de la casa", en tanto que ellos eran reconocidos como jefes natos del hogar y como trabajadores "productivos". Más contemporáneamente, toda la historia del sindicalismo agrario en Bolivia -incluido mi "Oprimidos pero no vencidos"...(Rivera 1984)- está tejido sobre este sesgo fundamental, que invisibiliza permanentemente a las mujeres, quizás el sector más moderno y articulado de un empresariado por cuenta propia en la región valluna, en tanto que para los varones, con su crucial pero cíclico aporte laboral a la unidad productiva familiar, el camino de la modernidad resultará abierto por la válvula de la migración minera.

Gracias al estudio de Larson sabemos que todas estas tendencias ya estuvieron presentes en el período colonial, y aunque las fuentes españolas sistemáticamente ignoran a las mujeres y registran tan sólo a los "jefes" como unidades sociales y económicas contables, es precisamente esta suerte de ceguera fiscal la que permite la múltiple articulación de la unidad doméstica rural de los valles con el mercado colonial y postcolonial formado en torno a los ejes mineros. Por su parte, su análisis de la hacienda y de las élites urbanas coloniales, nos brinda una radiografía del sector terrateniente, a la vez integrado al mercado y articulado a múltiples formas patrimoniales y patriarcales de renta, monopolio y reciprocidad desigual, lo cual sentará las bases de duraderas formas de dominio, cuyas huellas se hacen perceptibles hasta el presente.

Tanto Larson como Paulson nos muestran -para los períodos colonial y contemporáneo- que la capacidad competitiva de los productores mercantiles se asentaba en la flexibilidad y dinamismo de las unidades domésticas rurales, cuyos estratos superiores lograron sobrevivir y acumular aun en los períodos más críticos del proceso colonial y

continuarán haciéndolo en la república mediante estrategias laborales muy diversificadas, pero siempre bajo el patrón de una mayor articulación masculina a las esferas asalariada y urbana a escala nacional. Entre tanto, en el plano local, la producción y comercialización ferial de chicha y textiles constituyó una de las claves de la relativa estabilidad y dinamismo de la economía doméstica rural de los valles, al satisfacer una demanda ubicua que emitía pulsaciones al conjunto de la economía regional desde polos tan diversos como las ciudades del circuito minero, las ferias regionales y locales y el propio eje urbano cochabambino, que concentraba un denso núcleo de consumidores de todos los estratos sociales. La diversidad de polos de demanda permitía una fácil transferencia de bienes de un circuito a otro siguiendo las pulsaciones del mercado de exportación de plata y minerales, que para el siglo XIX se reavivaría con el segundo auge minero desatado por los "patriarcas de la plata" (Mitre 1982). La flexibilidad de las empresas mercantiles domésticas permitió que la producción campesina ocupase los nichos cambiantes del espacio mercantil, proceso en el que no puede soslayarse -a pesar del sesgo androcéntrico de la mayoría de estudios historiográficos- la activa presencia femenina. Un dibujo de Melchor María Mercado (1991) nos muestra una empresaria chichera mestiza, acompañada de su ama de llaves, conduciendo a un grupo de indígenas que cargan a lomo sendos cántaros por una ruta comercial (ver Rivera 1997b). En un segundo dibujo, Mercado despliega dos estaciones intermedias en las formas de vestimenta de "cholas" y "mestisas", a través de figuras femeninas en primer plano, que proyecta sobre otras más pequeñas, con las que explícitamente establece diferencias (ver Figs. 1 y 2).

Estas escenas abigarradas, donde se pone en evidencia la multiplicidad de identidades femeninas, seguramente ya estaban presentes -aunque con diferentes modas vestimentarias- en el escenario regional desde el primer auge potosino a fines del siglo XVI. Por ello, la iconografía de Mercado resulta congruente con los datos de Larson, que muestran el ahorro y la estrategia laboral diversificada de las mujeres como las claves que permiten explicar el surgimiento de una capa relativamente acomodada de inquilinos y pequeños propietarios, capaces de competir con los

"Transporte de chicha", por Melchor María Mercado, en *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869).*



"República Boliviana. Cochabamba. Cholas y Mestizas", por Melchor María Mercado, en *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869).*

hacendados rentistas (y ausentistas) durante los siglos XVIII y XIX. Ciertamente, fueron estas familias y estas mujeres -invisibles en los censos y padrones, pero notorias en la perceptiva iconografía de Mercado- quienes generan una suerte de modernización "desde abajo", que contrasta radicalmente con el comportamiento de las élites. Así, mientras Viedma y una minoría ilustrada soñaban con nuevos espacios de colonización en el trópico, las élites más conservadoras se contentaban con maquillar sus instituciones con una falaz modernidad asentada en toda suerte de gabelas sobre la población rural y cholo-indígena. El trabajo de Rodríguez y Solares nos brinda amplias evidencias de que este aliento colonial continuaría vivo en Cochabamba durante las reformas liberales de los años 1880, al mostrarnos la serie de cargas tributarias -y estigmatizaciones culturales- que se impuso contra la chicha, las chicheras y las chicherías, con el fin de legitimar los gastos extraordinarios que la oligarquía urbana de Cochabamba les impondría para financiar su "costoso maquillaje" de modernidad (Rodríguez y Solares 1990). Paralelamente, el auge exportador de la minería echó por tierra la producción textil artesanal y la manufactura de origen colonial -tanto en Cochabamba como en las reducciones de Moxos-, estrechando aún más el cerco sobre las familias rurales de los valles.

Por todo ello, resulta difícil sostener la hipótesis de un impacto más democrático de las reformas liberales de fines del siglo pasado en Cochabamba (en comparación con La Paz, por ejemplo). Es evidente que también en el valle se dieron paradójicas articulaciones entre la cultura señorial y colonial del pasado y las formas económicas y prácticas sociales que emergieron como resultado de los procesos de modernización mercantil. El contraste con La Paz tiene profundidad histórica, puesto que en el valle se venía afirmando desde las postrimerías coloniales un mercado libre de tierras y una capa pujante de pequeños y medianos propietarios mercantiles, en tanto que en el Altiplano, desde la gran rebelión de 1780-82, se venían fortaleciendo las diferencias y estigmatizaciones étnicas y raciales que en la república se teñirían de evolucionismo y darwinismo social para justificar un violento proceso de expropiación de tierras comunales entre 1880 y 1920, dando lugar a una profunda arcaización de

las formas de trabajo y de dominación política (Rivera 1978b). Por ello es que en Cochabamba, si bien la Ley de Exvinculación permitió legalizar un proceso que ya venía ocurriendo fácticamente desde mucho tiempo atrás, la misma ley no logró, a pesar de todo, liberar a las élites regionales de un destino similar de arcaización postcolonial que el vivido por sus colegas paceños. Así, mientras en el espacio rural triunfaba la economía de las piquerías y el mercado interior cerealero, las ciudades dieron acogida a capas terratenientes arruinadas pero culturalmente hegemónicas y políticamente dominantes, lo que les permitió transformarse en intermediarios rural urbanos y reciclar su hábitus de dominio y su capital simbólico hacia los ámbitos del poder político revolucionario forjado a partir de 1952. De este modo paradójico, la reforma agraria parcelaria que se impuso en todo el país bajo el modelo de la modernización rural cochabambina incubó en su seno nuevas y más intrincadas formas postcoloniales de dominación, donde el clientelismo político y económico, el intercambio desigual y la hegemonía occidental tuvieron efectos combinados en la formación de una cultura profundamente patriarcal, que resulta hasta hoy un núcleo particularmente duro en la estratificación social cochabambina y estatal-boliviana.

El análisis de estos procesos históricos de larga y corta duración nos permite constatar que la modernización cochabambina no ha logrado brindar un espacio de realización duradera a estas dinámicas economías mercantiles rurales, que en los últimos 50 años se han visto crecientemente fragmentadas y sometidas a presiones desestructuradoras de todo orden. Como consecuencia de ello, más hogares encabezados por mujeres comienzan a filtrarse en las estadísticas y un mayor número de ellos transita por los extremos de pobreza. Pero la última fuerza de estas culturas andinas largamente transformadas por el fenómeno mercantil reside en la pervivencia de ese singular espacio productivo y reproductivo que es la unidad doméstica rural, la cual extiende sus lazos a múltiples unidades similares de su entorno, así como a los suburbios urbanos donde se reproduce como célula vital de las culturas migrantes (o itinerantes) que pueblan los cinturones suburbanos. Si bien en estas unidades domésticas matricentradas reinan las mujeres, éstas reciben a la vez un cúmulo de

opresiones antiguas, a las que se suman vigorosas exclusiones modernas - como aquella producida por la escuela. Descalificadas para la ciudadanía, estas mujeres quedan a cargo de la reproducción de su prole, de la construcción de lealtades que permean la cultura local y de todo el entramado de relaciones sociales que vehiculiza su incursión en el mercado y la modernidad, pero que también canaliza la apropiación de su trabajo excedente por la sociedad urbana y mestizo/criolla dominante.

En la zona de Mizque, estudiada por Paulson en su tesis doctoral (1992), puede observarse actualmente una variedad y heterogeneidad de tipos de unidad doméstica, donde crecen en importancia los hogares encabezados por mujeres. En estos diversos tipos de hogares rurales, las mujeres son un eje social clave, a través del cual se articulan redes de parentesco, compadrazgo y paisanaje que terminan reproduciendo una forma sui-géneris de etnicidad femenina, espacialmente asociada con el mundo rural. La heterogeneidad de la población y la existencia de pautas de migración histórica entre diferentes regiones de los valles Alto y Bajo, así como hacia los mercados mineros, condicionaron una temprana disolución de los lazos étnicos y territoriales que caracterizan a las zonas andinas más tradicionales. Pero aún más, el corte patriarcal de las definiciones españolas y republicanas de lo que es la unidad tributable -el varón adulto, "jefe de hogar", que tenía que asistir a la mit'a y/o pagar el tributo- permitió que las mujeres injertasen su diversificada producción doméstica en el mercado y estructurasen una modalidad de participación mercantil más libre, aunque también "trancada" por sinnúmero de alcabalas e impuestos específicamente aplicados al comercio minorista (seguramente, con mayor rigor a las mujeres). Esta situación se hace visible tanto en la Cochabamba rural y urbana de fines del XIX y primera mitad del XX (Rodríguez y Solares 1990), como en los Yungas de La Paz por la misma época (Soux 1993; Spedding 1994), o en la periferie urbana de las ciudades (Barragán 1990). Todo ello llevará a una estratificación muy intrincada entre oficios y especialidades que encubrían sutiles jerarquías de color de piel, lugar de origen y muchos otros marcadores frecuentemente estereotipados, que en el caso de la región cochabambina parecen estructurarse básicamente en una polaridad "urbano"-"campesina" y en una gradación cultural expresada en

el uso emblemático de la vestimenta femenina: "chola" (de pollera), "india" (de bayeta u otro tejido autóctono, aunque también versiones rurales de la "pollera") y chota, misti (vestimenta occidental ordinaria), habitante de pueblos rurales y ciudades, aunque con creciente presencia entre la población rural joven.

Los trabajos de Paulson continúan la discusión sobre la forma cómo se construyen y expresan las identidades étnicas y de género en Mizque, una región que formó parte integral de los circuitos de mercado de bienes de consumo y fuerza de trabajo libre en todas las etapas (coloniales y republicanas) de la minería. Paulson nos ha demostrado adecuadamente que la peculiar dicotomía campo-ciudad, que cruza los esquemas hegemónicos de intersubjetividad de toda la región, encarna también representaciones y segregaciones que operan tanto en el plano étnico como en el plano espacial. Así, a medida que crece la brecha de "desarrollo" entre el campo y la ciudad, y que la diáspora masculina y juvenil se acrecienta, las mujeres quedan como emblema de una cultura "propia" (i.e., de raíz indígena), recluidas en el ámbito rural y expresando fervorosamente al mundo "cholo-andino-popular", que los cientistas sociales *quchalas* no cesan en ensalzar. Pero en este gesto, ellas quedan cada vez más asociadas a un espacio que las aleja del mundo público y ciudadano. Mundo maternal y hogareño por excelencia, el campo se convierte así en una suerte de mundo privado colectivo, tan sólo vinculado a la sociedad política por la labor de representación, civilización y mediación que realizan los varones.

El modelo hegemónico de familia que emana de las capas medias y altas urbanas no tiene así mayores tropiezos para construir un ideal de femineidad que parece encarnar perfectamente en la "chola"; campesina, chichera o tejedora cochabambina. Sin embargo, sobre la real multiplicidad y productividad del trabajo rural femenino -y sobre la diversidad de tipos de familia reales-, se fue imponiendo un modelo cada vez más irreal de familia monogámica, con la mujer encargada en exclusividad del ámbito doméstico y el varón proveedor de bienes adquiridos a través del mercado monetario. Así, la división del trabajo por género acabó asociando lo masculino con el ámbito "ciudadano", donde los varones dictaminan, organizan e interpelan, mientras que las mujeres conforman esa masa amorfa y manipulable, objeto

de la acción estatal y la seducción electoral, que se buscaba a la vez integrar y silenciar. Aunque en su aventura migratoria los varones rurales pasasen a engrosar los estratos más bajos de las economías capitalistas formales o informales de la ciudad o el trópico, su posición, con todo, no los excluye totalmente del "poder de la palabra" y, por lo tanto, no recorta ad-hoc sus posibilidades de participación ciudadana. En efecto, a la par que ellos acceden de modo subordinado a las estructuras políticas de mediación del estado, a la representación sindical y a la negociación con los organismos (estatales o privados) de "desarrollo", al mismo tiempo construyen los canales de participación condicionada de las mujeres, que las convierten en reducto de la "otredad" andina (de cara a las ONGs), o en votantes y "animadoras" de la fanfarria electoral (de cara a los partidos políticos). Pero esto podría ser visto también desde otra perspectiva. ¿Habrán logrado ellas, en su accionar económico y social, acumular suficiente "capital simbólico" (Bourdieu 1991) para valer, *qua* mujeres, en el espacio de la representación pública? Tal parece que, en el caso de los municipios urbanos de La Paz, se va dando esta situación, a juzgar por la feroz competencia electoral por emblematizar la figura femenina. ¿Serían posibles en la llajta fenómenos como el de la "chola Remedios" o la "comadre Mónica"? ¿Qué implica el éxito del "bombón" Reyes Villa como Alcalde de la llajta, en términos de imágenes de masculinidad-femineidad dominantes? ¿Dónde es más agudo el silenciamiento impuesto a las mujeres y al mundo cholo-indio-rural, en tanto portadoras de la palabra y la vocalización pública?

Los trabajos de Paulson desafían insistentemente los estereotipos de familia que acompañan usualmente a las investigaciones y diagnósticos rurales (hechos por voces urbanas y generalmente masculinas) y nos muestran también otras caras de este proceso de "colonización del género". La cultura política local está sutilmente animada por algunos criterios altruístas, horizontales y participativos de organización civil local, donde las mujeres conflagran y a veces confluyen en crear, efímeramente, una suerte de esfera política paralela o esfera pública alternativa, donde se valorizan sus redes sociales y actividades (re)productivas, y los intereses colectivos no son sacrificados en la persecución de logros individuales. No obstante, al mostrar cómo las imagenes públicas de modernidad dominantes

hacen carne en el escenario rural cochabambino, Paulson nos ayuda también a comprender toda la pirámide de mediaciones, sustituciones y subordinaciones que enfrenta la agencia (agency) o iniciativa histórica y cultural de las mujeres, y el modo cómo los aparatos de dominación atentan con creciente fuerza contra la reproductibilidad y sostenibilidad de las economías rurales vallunas.

Las investigaciones de Paulson revelan también una serie de nudos problemáticos irresueltos muy bien sintetizados en el hecho de que el proceso de "desarrollo" ha conducido a una persistente y cada vez más excluyente "maternalización" de las mujeres, y ésto se aplica a Mizque pero también a otras partes del mundo rural andino. A través del boom de los estudios sobre el mundo andino -que ha tenido un eco muy peculiar en Cochabamba, donde ha surgido una vertiente sui-géneris de "pachamamismo" ilustrado de clase media-, se ha producido una compleja articulación de estereotipos idealizadores de lo rural, con hábitus de dominación más profundos y dictámenes de la cooperación internacional, para producir una persistente imagen de maternidad como eje fundante de la identidad de las mujeres "populares" (urbanas o rurales). Esta imagen maternal, por una parte, exhibe la huella de un universo cultural y simbólico anclado lejanamente en el chachawarmi andino, pero resulta curiosamente sometida a una creciente occidentalización a través del filtro de la dicotomía entre un mundo "público" dominado por los varones, y un mundo "privado" recluido en las cuatro paredes del hogar y en la intensidad intersubjetiva de los afectos. Si bien desde el punto de vista de las mujeres rurales su autoimagen maternal continúa en muchos sentidos dando coherencia a un universo simbólico más vasto que el de la reproducción, ello no impide que esa misma imagen sea manipulada desde afuera, en favor de la conversión de las mujeres en una suerte de colchón laboral y social donde se descarga el grueso de la responsabilidad conyugal y de los costos del desarrollo. La desprotección legal de las madres sin cónyuge, la clasificación de sus hogares como unidades "anómalas" o "incompletas" en los censos y estadísticas del estado y el vigor con que se reproduce la doble moral masculina frente al adulterio, la violencia conyugal o el abandono de responsabilidades paternas, plantea una situación de agudo desequilibrio y

profundas inequidades. Posta de reposo entre muchos caminos, estas mujeres abandonadas, con hijos de diferentes padres, cruzan todavía los espacios que las separan de la modernidad y la ciudadanía, para ofertar a sus hijos un futuro mejor que el suyo: la integración subordinada en la sociedad urbana dominante. En este proceso, cada nueva generación de cochabambinos/as rurales se socializa con la mirada puesta en una meta de progreso que los aleja cada vez más de su comunidad de parentesco y origen, donde exaccionan -a la par que exaltan- a sus madres y abuelas rurales sobre cuyas espaldas reposa una parte importante de los costos iniciales de su esfuerzo como "escaladores sociales".

La imagen de la madre fuerte y sobreprotectora, que enfrenta con coraje las más críticas situaciones para resolver la sobrevivencia de su familia, pero que a la vez se prodiga, sumisa, en la exaltación de las virtudes públicas del varón (cónyuge o hijo), permea también de modo ubicuo la vida cotidiana y las producciones culturales de las capas medias urbanas: de la poesía a la novela, del ensayo a la historiografía y el folklore. Pero esta imagen es también, curiosamente, el sustento de una persistente invisibilidad femenina, tanto en la vida política como en la más progresista ciencia social[2]. Ello genera una peculiar mezcla de indiferencia y sanción hacia las mujeres que "sobrepasan" su actividad laboral y social como madresposas, y la convierten en un espacio de legítima e individual autorealización. En el ámbito rural, esta imagen confina también -al igual que en Qaqachaka- las vidas laborales y sociales profundamente diversificadas de las mujeres -que incluyen la producción agrícola, la elaboración de chicha, el comercio y la actividad artesanal-, reduciendo toda esta gama de identidades y papeles socio-económicos a una simple extensión de ese "innato" cuidado maternal que despliegan como mujeres. De este modo, la sospecha generalizada de la intelectualidad *qhuchala* parece quedar corta a la hora de ingresar debajo de los tolderíos y detrás de

[2] El estudio de Rodríguez y Solares ya citado es un vivo ejemplo de ello, pues asimila a la chichería suburbana con un mundo "popular" cholo económicamente pujante pero marginalizado, soslayando la peculiar construcción de género que subyace a estos procesos, y en particular, a la estigmatización social de la chichería, como un mundo "inmoral" y contrario a las buenas costumbres urbanas.

los patios, a escudriñar la forma en que se produce esta cocción de tradiciones "inventadas", estructuras de parentesco muy antiguas y oportunidades desiguales en un mercado colonial y patriarcalmente segmentado, de donde derivan estas diversas identidades femeninas, que la cultura dominante busca encasillar en la camisa de fuerza de la Mujer-Madre. Si hay un indicio evidente de hegemonía cultural mestizo-criolla sobre las construcciones y representaciones de género en el conjunto de una sociedad regional, es sin duda éste.

Aunque este fenómeno es común a otras ciudades bolivianas, la imagen supermaternal no les incomoda tampoco a las mujeres de las capas medias y altas urbanas. Así, a la par que, como clase, les sirve para beneficiarse de la segregación y exclusión pública de otras mujeres, las mujeres de las elites urbanas hallan en el servicio doméstico migrante la válvula de escape que les permite descargarse de su segunda jornada laboral y retirar de la discusión pública el tema de la corresponsabilidad paterna y otros asuntos cruciales en términos de equidad entre los sexos. A medida que la modernización progresa, las mujeres del valle (rurales o migrantes, campesinas, trabajadoras domésticas, artesanas o comerciantes) ocupan nichos cada vez más marginalizados y degradados del mercado laboral, en los que se reproduce y eterniza su asociación "natural" con las labores reproductivas, reforzando los sesgos patriarcales de toda la estructura de oportunidades laborales. Dentro de esta cadena, en la que se entrelaza la dominación patriarcal con el colonialismo interno, ciertamente el último eslabón son las mujeres rurales qhichwa hablantes, que proveen educación a su prole, obreros a la economía capitalista (legal o ilegal), trabajo doméstico a las capas medias y altas urbanas, productos al mercado y chicha y afecto a una sociabilidad pública que cada vez más las utiliza, a la par que estigmatiza con mayor astucia, excluyéndolas de todo ámbito donde sus voces pudieran adquirir una significación pública. He aquí los singulares desafíos que presenta la paradójica modernidad postcolonial en Cochabamba -y en Bolivia- a la hora de intentar articular la temática de la desigual distribución del poder entre los sexos con las formas de estratificación etnoculturales, que colocan a las culturas nativas en el polo "salvaje" de una escala evolucionista primaria, donde la occidentalización

sería un destino a la vez deseable e inevitable. El caso de las mujeres del valle cochabambino nos ilustra la dureza e inflexibilidad de tales convicciones, lo que constituye un obstáculo mayor a la hora de racionalizar una esfera política alternativa que permita la expresión plena de la pluralidad de culturas y formas de vivir la sexualidad. Asimismo, la centralidad del modelo qhuchala en el diseño estatal del 52 -con su singular énfasis en un ideal de mestizaje armonioso que opera más como "comunidad imaginada" que como realidad fáctica- nos permite confirmar que todas estas dimensiones de la dominación patriarcal-colonial son también, con variantes, características generales del sistema de dominación urbano-rural en el país. Y quizás en ninguna otra parte sea más pertinente la necesidad de "descolonizar el género" que en este núcleo duro estatal construído a partir de los sueños nacionalitarios de homogeneización cultural, que la región cochabambina encarna tan bien como espacio (imaginado) de realización del sueño populista y democrático de 1952.

2.2. La Paz

La Paz ofrece una estructura social sui-géneris que conviene analizar con algún detalle para introducir nuestro estudio sobre las trabajadoras por cuenta propia, que figura en este volumen. Situada en el corazón y confluencia de los dos caminos reales que bordeaban el Titiqaqa desde la sede Virreinal hacia el hinterland minero, la ciudad tuvo el privilegio de articular los pisos ecológicos yunka y qhirwa con el inmenso espacio intercordillerano del Altiplano, en cuyo eje caminero se enclava. Así, la ciudad se convierte tempranamente en un nudo clave del "espacio del trajín", que es como Luis Miguel Glave definiera al mercado interior colonial de la región circunlacustre, formado a partir de las pulsaciones de la minería de la plata entre los siglos XVI-XVIII. El temprano acceso a tierras productoras de vid que pronto habrían de ser acaparadas, así como la relativamente rápida reconversión de los cocales yungueños en empresas coloniales donde confluían las relaciones de esclavitud, el salario y la renta, permitieron la temprana formación de una clase dominante comercialmente orientada, que habría de sustituír a la élite encomendera afectada por las

reformas de Toledo. La prosperidad mercantil de la villa no dejó de ser ponderada -a pesar de los bajones cíclicos que experimentaba la economía minera- por funcionarios, cronistas y viajeros de los siglos XVI-XIX. Al crearse Bolivia a base de la antigua Audiencia de Charcas, La Paz ya tenía mayor población que Sucre, capital de la nueva república y sede histórica de la Audiencia (Barragán 1990).

El propio emplazamiento urbano de La Paz definió en sus límites una doble afiliación de su población: la "ciudad española", que albergaba al cabildo y otras instituciones municipales controladas por españoles y criollos, y la "ciudad india", donde moraban las familias indígenas de los ayllus, "reducidas" en las parroquias de San Pedro, San Sebastián y Santa Bárbara. Comunidades relativamente cohesionadas por lazos de parentesco, aunque fuertemente transformadas por el hecho mercantil urbano, los ayllus y parcialidades de mitmaqkuna multiétnicos que poblaban alturas y "hoyadas" que rodeaban la ciudad sufrirían profundas transformaciones entre el último siglo colonial y el primero republicano. La población de forasteros no cesó de aumentar y no faltaron quienes -de buen grado o a la fuerza- vendieron sus fértiles tierras para que prosperasen quintas y chácaras en manos de españoles o criollo-mestizos. El despojo de tierras, la conversión de la población tributaria en yanakuna de hacienda y el fuerte atractivo de la ciudad y sus valles y yungas como refugio de tributarios huidos de la mit'a, convirtió pronto a La Paz en un emporio de pequeños negociantes, artesanos y cultivadores especializados, que proveían de modo activo al mercado regional (Glave 1989). Aportando un sinnúmero de brazos a la producción mercantil, al transporte y al comercio, pero sobrecargadas de tributos, gabelas y obligaciones coloniales de toda índole, las "trajinantes" indígenas del Altiplano y valles sufrieron un enclaustramiento mayor que sus homólogas cochabambinas, en los límites de una relación profundamente servil y cruzada de toda suerte de estereotipos coloniales. El colonato, que es como se denominara en el siglo XX al yanaconaje colonial, constituía una forma de obligación tributaria que se combinaba en las haciendas con la relación de renta. Sin embargo, esta institución colonial afectaba también a las comunidades libres. En el período republicano, éstas continuarían proveyendo servicios anacrónicos

empolvados en una nueva nomenclatura, como el de postillón, que permitía al estado cubrir con el muy moderno y capitalista Servicio de Correos de la República. La población de originarios y agregados de las comunidades debía suplir éstas y otras obligaciones a los poderes locales y estatales, a las élites mistis de los pueblos y a la sociedad urbana en su conjunto por su sola condición de indios. Rossana Barragán ha ejemplificado con elocuencia lo que esto significó para los indígenas asentados en los suburbios urbanos de La Paz en términos de pérdida de tierras y duplicación de cargas tributarias -como miembros, a la vez, de gremios y de ayllus urbanos- a lo largo del siglo XIX.

Pero además, el mercado urbano paceño estructuró tempranamente una demanda estable y muy especializada de fuerza de trabajo femenina joven y adulta para el servicio doméstico. Como en otros rubros de la organización laboral colonial, la fuerza de trabajo doméstica tenía un componente "libre" y otro "coactivo", este último asociado al mit'anaje obligatorio que debían prestar mujeres en las unidades domésticas señoriales de los hacendados o en las más modestas casas de los vecinos prominentes y los gamonales locales. El fenómeno del servicio doméstico, como "mercado coactivo", tiene sin duda origen en estas formas coloniales de servicio gratuito, en las que se combinaban relaciones tributarias y de renta, articuladas en una única relación de dominio colonial que imprimiría su sello a la conformación moderna de las clases sociales urbanas en La Paz.

A partir de fines del siglo XIX, esta mentalidad señorial de viejo cuño se maquilló de "ciencia", introduciendo las ideas social-darwinistas de la ley del más fuerte y la inevitable extinción de la "raza indígena". En efecto, con ello se desató en el Altiplano y otras zonas tradicionales del departamento uno de los más intensos y devastadores procesos de expropiación forzada, genocidio y etnocidio sobre las comunidades que quedaron "libres" del régimen de propiedad privada desde la colonia a través de la Ley de Exvinculación de 1874 y la Revisita General de 1881-82. Este período fue también uno de intensos cambios en las clases subalternas. La migración a las ciudades, la búsqueda de nuevas ocupaciones, la apertura de "intersticios" de penosa acumulación comercial

y la reactivación espectacular de la minería crearon vastos circuitos indígenas urbanos de mercado interno y articulación social que operarían como nodos o ejes de poder social/simbólico, en los cuales convergerían una serie de estrategias comunales independientes a través del mercado, el contrabando hormiga y el transporte en gran escala desde La Paz y su hinterland minero hacia los puertos del Pacífico. Así, en los intersticios de la sociedad paceña rentista y señorial, creció y se reprodujo una amplia franja migrante urbana, tendiendo puentes sociales y espaciales entre indios y criollos, en lo que la jerga semi-académica local conoce como proceso de mestizaje.

Sin embargo, aquí cabe una digresión semántica. En nuestro trabajo, el uso del término "mestizaje" no parte de atribuir a los sistemas de exclusión/afiliación étnica connotación racial alguna. Si a lo largo de nuestro texto se emplean palabras como "mestizo-criollo",. "misti", "chola", "birlocha", etc., esto obedece a que deseamos poner en evidencia que la categorización social y la autoconciencia étnica no siempre son un proceso homogéneo y carente de conflictos en una región como la nuestra. Estas representaciones mutuas y términos de autoreferencia aluden a una forma de estratificación de tipo postcolonial, porque su eje organizador es una confrontación en el plano civilizatorio entre una cultura que se autopercibe como "universal" y los "otros" étnicos que se confunden con el paisaje, ratificando su condición de múltiples, dispersos y transparentes objetos en la construcción de la dominación social. Esta forma particular de estratificación social ha sido designada postcolonial por autores de la corriente de los Subaltern Studies y este concepto ha llegado a emblematizar su trabajo. Sin embargo, aquí persistiremos en el uso de los términos creados por la propia sociedad, porque precisamente nos interesa la construcción social y categorial de las representaciones étnicas y de género en Bolivia, cuya persistencia en los más diversos documentos coloniales y republicanos como término de autoreferencia y "etiquetación" social, alude a un cierto tipo de procesos de dominación cultural y simbólica anclados en el horizonte colonial de larga duración, y sometidos

a múltiples y complejas transformaciones[3]. Lo que estas fuentes nos muestran es que, lejos de constituír un espacio de homogeneización y universalización del modelo ciudadano, el proceso de mestizaje reproduce las oposiciones; por así decirlo, las internaliza. De este modo, los símbolos de ascenso social resultan generando nuevas líneas fronterizas que cruzan la interioridad de los grupos y reproducen un sistema de exclusiones tan ubícuo como invisible, porque está anclado, en última instancia, en la subjetividad de cada persona y en su proceso de autovaloración cultural.

Algunos aspectos de este complejo proceso de transformaciones culturales que hemos llamado mestizaje colonial andino pueden verse también en la región paceña, a través de la iconografía de Melchor María Mercado. En los cuadros que dedica a los tipos humanos de la capital andina, Mercado pone en evidencia aquel esfuerzo de mímesis emblematizado en el uso de la pollera y mantilla españolas, que ya Rossana Barragán había documentado para el siglo XVIII. La activa participación femenina en los procesos de mestizaje y acumulación mercantil no puede ser ingnorada, aunque con ello no desaparecieran las sutiles fronteras -étnicas y de clase- entre estratos de vestimenta similar pero con marcadas diferencias de acceso a los bienes materiales y simbólicos de la cultura dominante. Así, la diferencia más notoria entre la "india" y la "mestiza" retratadas en la Fig. 3, resulta ser una llave -símbolo de propiedad- antes que las mantillas y polleras que ya las indias urbanas parecían haber adoptado hacía mucho tiempo, en contraste con la vestimenta más autóctona de los varones. El hecho de que Mercado diferencie sistemáticamente a las "mestizas" y "cholas" de las "señoras" confirma esta suerte de desdoblamiento de la polaridad colonial en un contínuum tensionado por la oposición entre lo nativo y lo europeo. De ahí que, lejos de desaparecer, las contradicciones inherentes en el proceso de mestizaje colonial andino se acentuaran y multiplicaran caleidoscópicamente en el mundo urbano, configurando una cadena articulada por múltiples mecanismos de mediación, que las pinturas

[3] Ver al respecto *Lucía Martínez*, de Alison Spedding, y mi postfacio "La precisión del cuento como texto social". La Paz, Editorial Pirata, 2001.



"República Boliviana. Paz. Indios. Mestizos.", por Melchor María Mercado, en *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*.



"República Boliviana. Paz. Señoras. Cholas.", por Melchor María Mercado, en *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*.

de Mercado nos ayudan a visualizar (Rivera 1993b; Rivera, Huanca y Paredes s.f.).

Este abigarrado mundo popular se amplió y complejizó aun más con el doble aporte de corrientes migratorias nuevas y la reconversión mercantil de los ayllus y comunidades de las parroquias indias de la ciudad. La opción para estos últimos -conocedores muy antiguos del mercado urbano- fue la de especializarse en diversos oficios artesanales y de servicios donde se hacían visibles claras líneas de pertenencia étnica a la par que genérica. Así, el ayllu Mañaso, adscrito a la parroquia de San Sebastián, acabaría confundido -en su ala masculina- con la ocupación del mismo nombre que designa a los comerciantes de ganado en pie del Altiplano a la ciudad (cf. Barragán 1990). Lo mismo sucedió con los gremios de lecheras, albañiles, culinarias, solaperos, vendedoras, viajeras y otros, que se conformaron tempranamente sobre invisibles líneas de pertenencia étnica y especialización por sexo, que habrían de influir fuertemente en el desarrollo de su perfil futuro dentro del movimiento obrero urbano (cf. Lehm y Rivera 1988). Hemos atribuído esta peculiar conformación del mercado laboral a lo que llamamos segmentación colonial del mercado, un proceso cuya dinámica será explorada en el estudio monográfico publicado en esta edición.

Pero la existencia de tradiciones comunitarias y redes de parentesco y paisanaje, como ordenadores invisibles del mundo popular urbano, permite explicarnos también cuál es la funcionalidad estructural de dichas líneas divisorias. Paradójicamente, gracias a su ceguera de género, la investigación de Albó, Greaves y Sandóval sobre Chukiyawu, nos ha mostrado la cara pública y masculina de las redes de paisanaje y gremio que dominan las diversas ocupaciones por cuenta propia en el mundo urbano. Esto alude a una jerarquización realmente existente, en la que operan criterios tanto culturales como de género en la conformación de los sistemas de estratificación laboral en los mercados urbanos.

El estudio "Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto" se ocupa, precisamente, de mostrar la amplia continuidad de estas estructuras segregadoras, lo que contradice la hipótesis de una radical democratización

y ampliación del mercado interior en la Bolivia de ciudadanos fundada en 1952. Pero ello no constituye, en sí mismo, ninguna novedad, si tomamos en cuenta que un sinnúmero de estudios comprueban esto mismo desde diversos ángulos y con diversas metodologías[4]. Cabe destacar, sin embargo, que no todos estos trabajos explican la heterogeneidad estructural del mercado bajo este lente, y quizás no se percatan que lo que hay que explicar -y no asumir como dado- es la peculiar articulación de etnicidad, clase y género en una situación urbana como la de La Paz-El Alto[5]. Esto se expresa en una "cadena de estratificación postcolonial" muy compleja, donde las líneas divisorias que marcan las fronteras entre actividades laborales y afiliaciones gremiales, se reproducen también en el interior de cada gremio, privilegiando a los sectores masculinos y occidentalizados en las capas con mayores ingresos, mayor calificación y educación formal, y relegando a las mujeres y a los/as migrantes indígenas a las ocupaciones más rutinarias, peor pagadas y con menor prestigio y reconocimiento social.

Gremios enteros de la actividad laboral -entre ellos, el del servicio doméstico- se feminizaron y se convirtieron en marcadores étnicos y de clase, en los que se articulaba la opresión colonial/patriarcal con la explotación capitalista a través del desigual proceso de acumulación y valorización del trabajo concreto. La modernización y expansión más

[4] Tanto los estudios del CEDLA, comentados ampliamente en nuestro trabajo, como la encuesta analizada por Albó et al. (Chukiyawu, la cara aymara..., 4vols.) dan amplios indicios de ello. Desde el punto de vista histórico, los trabajos de Lehm y Rivera (1988), Wadsworth y Dibbits (1989), y Peredo (1992) muestran las estrictas líneas divisorias -de antigüedad, lugar de origen, nivel de calificación- que cruzaban interiormente a los sectores artesanales y trabajadores/as por cuenta propia (incluido el servicio doméstico), delimitando jerarquías sociales y de prestigio, así como niveles de ingreso y condiciones de trabajo fuertemente determinados. Un estudio similar más reciente nos muestra al actual Mercado Rodríguez , donde junto con tensiones étnicas y de clase muy notorias se dan al menos tres estratos internos entre vendedoras, a partir de actitudes y estereotipos culturales y raciales vigentes incluso entre migrantes de una misma provincia (ver Vargas 1995).

[5] La excepción más notable son los trabajos de Rossana Barragán (1990, y su tesis doctoral en preparación), que apuntan, precisamente, a mostrar la profunda raíz colonial de esta triple articulación. También diversos trabajos de Alison Spedding cuestionan los estereotipos y categorías vigentes, tanto en el sentido común como en las ciencias sociales (cfr. Spedding 1997a; 1997b, por ejemplo).

recientes de la economía no han logrado superar esta marca estructural de larga duración, que se traduce en la forma peculiar cómo se jerarquizan el empleo y los ingresos en la ciudad de La Paz (aunque todas las ciudades bolivianas exhiben modalidades de esta misma huella). Pero además, la condición cultural-étnica afecta la manera cómo el mercado laboral resulta cruzado por sutiles líneas demarcatorias que revelan imágenes contradictorias de lo masculino y lo femenino. Así, mientras en el mundo popular cholo-indio urbano es bien visto que las mujeres trabajen en una enorme variedad de ocupaciones por cuenta propia donde se valoriza su autonomía (ocupaciones artesanales, comerciales y de servicios[6]), en el mundo misti-criollo dominante las mujeres comenzaron a copar una parte importante de la fuerza de trabajo empleada por el estado o la gran empresa oligárquica, en ocupaciones legitimadas por una imagen de dependencia familiar, "altruísmo" y "vocación social-maternal" femeninos, como ser maestras, secretarias, contadoras, enfermeras, obstetras, etc. Esto, a su vez, ensanchó notablemente el polo de demanda para el servicio doméstico (predominantemente migrante y femenino), condicionando un tipo de relación estructural entre mujeres, moldeada por la díada "patrona-sirvienta". Con el advenimiento de la revolución de 1952, las tendencias señaladas sufrieron paradójicas transformaciones. Crecieron élites ilustradas que se reconocen culposamente como de "clase media" conformadas por la ampulosa burocracia estatal y, posteriormente, por el personal de las ONGs y otros servicios profesionales en el sector privado. La forma cómo estos "sectores medios" se constituyeron históricamente, articulando en sus conductas un saber técnico de nuevo cuño con viejas formas patrimoniales y coloniales de dominación, debiera constituír motivo para un estudio aparte. En el texto que presentamos, se aludirá indirectamente a esta suerte de arcaización permanente de las élites a través de los impactos de su accionar en el mundo popular urbano. Sin embargo, considero urgente la realización de investigaciones específicas sobre

[6] Es sabido que hay cholas dueñas de empresas de transporte e incluso conductoras de camiones y minibuses, en tanto que entre las mujeres de capas medias y altas esta ocupación sería impensable, ni siquiera para las feministas más radicales. Esto se debe a una suerte de "tabú étnico", más que una barrera asociada con representaciones de género.

mujeres de capas medias y altas, para detectar allí los obstáculos y potencialidades que el propio mundo doméstico crea para la democratización de las relaciones de género.

En el marco de estas preocupaciones más generales, el trabajo intenta comprender las nuevas formas de estratificación social vigentes en el mercado informal urbano de La Paz-El Alto, concentrándose en sus implicaciones para las mujeres. La idea de una feminización del mercado de trabajo nos remite a una peculiar articulación de elementos coloniales y patriarcales, según la cual los eslabones más bajos de la cadena laboral resultan crecientemente ocupados por mujeres de origen rural e indígena. Esta diferenciación se ha tornado más aguda con las políticas de ajuste estructural que han intentado ser paliadas a través de programas de crédito de nuevo cuño, diseñados como un modo de combatir los efectos más perniciosos de la crisis. El estudio de la clientela de Bancosol nos permite así explorar el modo cómo se articulan las estrategias basadas en redes familiares u otras, con los procesos más amplios de acumulación y transferencia de excedentes, dentro y fuera del sector. El análisis de los grupos solidarios, en los que se basan las nuevas modalidades de crédito a la microempresa, nos muestra los despojos fragmentados de antiguos circuitos de reciprocidad e identificación, en los que convergían redes de parentesco con relaciones gremiales y de paisanaje. Lo que queda de estas redes fragmentadas y crecientemente diferenciadas resulta una condición ideal para capturar los excedentes generados por estos sectores a través de una creciente explotación y autoexplotación de trabajo personal y familiar no remunerado. En ausencia de otras opciones de crédito, las altas tasas de interés que cobra el Banco resultan vehiculizando un proceso más vasto de transferencias y subvenciones, desde las economías rurales y suburbanas ancladas en la reciprocidad hacia los circuitos dominantes de la acumulación capitalista. Este proceso afecta al conjunto del sistema financiero en el país y, particularmente, a la Banca formal, que participa en el paquete accionario de la Banca solidaria. La creciente cartera de Bancosol, que continúa su curva ascendente a pesar del incremento sistemático en las tasas de interés, nos muestra la enorme demanda insatisfecha y la persistente exclusión de una población popular mayoritaria

de los créditos baratos que distribuye la Banca formal entre su clientela de élite.

De este modo, el análisis de las conductas económicas y sociales de las mujeres comerciantes y artesanas del sector informal urbano en La Paz y El Alto nos permitirá identificar un terreno importante de conflictos encubiertos -que la propia atomización de los actores impide formular en términos más colectivos-, los cuales aluden de modo directo a las estructuras de inequidad incrustadas en nuestro sistema político y económico. Así, mientras campea la cuasi impunidad en los escándalos de la Banca familiar dominante y mientras el estado asume quiebras y deudas cuantiosas que dejan, sin embargo, estafada a la clientela, los programas de la banca solidaria resultan un modelo de eficiencia, con una tasa de repago espectacular que se debe no sólo a la tenacidad y disciplina laboral de las prestatarias sino también a su infinita laboriosidad en asegurar relaciones de reciprocidad y flujos de trabajo no pagado. Pero, en lugar de resultar beneficiados por políticas de democratización del crédito, estos sectores acaban recibiendo una tasa "castigo" de la Banca privada, justificada por los altos costos administrativos del microcrédito pero también por el esquema empresarial de rentabilidad que actualmente gobierna las operaciones de Bancosol. Sin embargo, esta situación pasa no sólo desapercibida, sino que es legitimada con un discurso democratizador, que enfatiza su "apertura" al mundo cholo urbano relegado y excluido del crédito formal y abierto tan sólo a sus modalidades informales y usurarias[7].

El caso de Bancosol abre también un panorama de interrogantes más amplias si tomamos en cuenta el hecho de que las mujeres migrantes (y descendientes de migrantes), es decir, las unidades numérica y culturalmente dominantes en el mercado informal urbano, por lo general no

[7] Sin duda esta situación ha cambiado desde 1992 (cuando se realizó la investigación) hasta el año 2001, que fue testigo de la movilización de los pequeños prestatarios y deudores de la banca comercial. La agudización de la crisis parece haber estimulado la organización de esta clientela dispersa de instituciones como Bancosol, que se movilizaron demandando condonación de deudas, anulación de intereses penales, etc. Esta movilización, muy intensa y exitosa, revela que la atomización es superable y que quizá las redes sociales capturadas verticalmente logran en estos momentos reorganizarse, privilegiando los lazos horizontales y la solidaridad de clase.

son consideradas sujetas de políticas estatales específicas en tanto mujeres indígenas, sometidas a una doble carga de opresión, a la vez colonial y patriarcal, cuya racionalidad última, en el ámbito urbano, reside en el hecho de que esta estructura de dominación vehiculiza un sistema de clase que permite la acumulación de excedentes y la ampliación del producto controlado por el sector moderno de la economía. Mientras se siga considerando la etnicidad de un modo naturalista, asociándola a un cierto número de rasgos estáticos y supuestamente "originarios", la ceguera estatal frente a la condición étnica de las mujeres populares urbanas continuará reproduciendo sesgos profundamente coloniales en las políticas hacia estos sectores. Baste un ejemplo para corroborar lo dicho. En ausencia de mecanismos de reafirmación de sus derechos étnico-culturales, las mujeres de los suburbios tienen una amplia disponibilidad de programas de salud de todo tipo, que las tratan ante todo como reproductoras de un número (deseable) de hijos para la sociedad. Es incluso notable el hecho de que varios programas de crédito de nuevo cuño (aunque no en Bancosol) llegan a combinar servicios de crédito con servicios de salud específicamente orientados a la planificación familiar y la salud reproductiva de las beneficiarias. Si además -como lo ha hecho el equipo del THOA- constatamos que la brecha cultural entre el personal de ONGs, entidades privadas de crédito y sus clientes es profunda y está planteada en términos de una jerarquía cultural-civilizatoria, resultará claro que enfrentamos un complejo mecanismo de opresión e intervención cultural que puede crear más males que los que ayudará a resolver[8].

Pero además, como efecto de la modernización, ¿no se evidencia acaso el incremento de la violencia doméstica entre los estratos migrantes rural-urbanos, en especial si por la acción combinada de la escuela, la migración y otros mecanismos de aculturación, las uniones se tornan exogámicas e hiper/hipogámicas y la crisis económica se agudiza? El profundo arraigo de una mentalidad colonial entre los estratos de la élite

[8] El caso de Qaqachaka, presentado por Arnold y Yapita (1996), se dedica con mayor profundidad al estudio de las intervenciones de "desarrollo" y su contraste con las prácticas andinas de salud reproductiva, ampliando notablemente lo que a título de ejemplo se señala aquí.

boliviana del "desarrollo" y del estado, se evidencia también en el anecdotario cotidiano de nuestra ciudad. Así, en una reunión con un grupo de la intelligentsia progresista en La Paz, escuché a una boliviana de alcurnia comentar las recientes leyes aprobadas sobre violencia contra la mujer en términos de un merecido castigo a los sectores de "cholos" urbanos de las laderas y el Alto, que son quienes -según ella- pegan a sus mujeres y violan a sus hijas. Resultado de siglos de acoso sobre los cuerpos y las conciencias de los/as colonizados/as, la violencia doméstica y sus peculiares tipologías urbanas deberían merecer un amplio estudio cualitativo que permita romper con estas formas estereotipadas de pensamiento que coexisten sin mayor obstáculo con el discurso más progresista, lo que una vez más nos muestra la importancia de una transformación de las prácticas y no únicamente el maquillaje retórico que suele darse a estos cambios en el plano discursivo. Se observa aquí una peculiar invisibilización de la problemática colonial que está imbricada en las representaciones y conductas de género. Volviendo a nuestro ejemplo, el tema de la violencia doméstica merece un análisis cruzado e intercultural que las élites no se permiten porque quizás revelaría la profunda doble moral que marca su comportamiento público y privado. Para abordar el asunto en todas sus implicaciones, este estudio tendría necesariamente que involucrar el tema de la violencia física, psicológica y simbólica que se ejerce en los hogares de capas medias y altas, no sólo contra la patrona o los hijos, sino por todos ellos contra la empleada doméstica o trabajadora del hogar -tema común a todas las ciudades y regiones bolivianas. Pues del mismo modo como toda la estructura del mercado laboral urbano está eslabonada sobre un eje colonial de larga duración, la apariencia de "igualdad" y "democratización", encarnada en programas de crédito de nuevo tipo, como en la nueva legislación sobre violencia y trabajo domésticos, pueden estar reproduciendo y encubriendo sesgos que perpetúen las condiciones segmentadas y profundamente racistas en las que se realiza y remunera el trabajo de las mujeres populares en la región paceña y en todas las áreas suburbanas del país. El estudio sobre La Paz constituye por ello una pequeña ventana a un universo de consideraciones más amplias, en las que entra en juego el conjunto de la estructura social y

la desigual distribución del poder económico, político y simbólico entre las élites y los sectores populares. La experiencia de la exclusión y de la sobrecarga laboral es común a vastos sectores del mercado laboral urbano y, por ello, de nuestro trabajo podrían extraerse implicaciones políticas válidas no sólo para las trabajadoras por cuenta propia, sino también para múltiples otros grupos que viven "cabalgando entre dos mundos" (Albó,Greaves y Sandóval 1983), entre dos ciudades, o entre ciudades y pueblos, retornando incluso de tanto en tanto a las comunidades andinas de la diáspora que resultan las últimas víctimas de este acoso tan tenaz de la estructura social dominante sobre el mundo indígena colonizado.

2.3. Los llanos de Moxos

Quizás la región de Moxos tiene una constitución histórica y representacional más compleja que la de cualquiera de los casos analizados hasta aquí. Pensada desde 1532 hasta los años 1660 como un ilusorio paraíso de la abundancia y el oro, los pueblos de habla arawak, que las diversas expediciones de penetración encontraron en lo que fue bautizado como los "llanos de Moxos", resultaron más bien reserva de otro tipo de riquezas -espirituales, religiosas, laborales- que permitieron a los jesuitas construir uno de los experimentos más originales y paradójicos de sumisión de almas que conociera el mundo colonial. En su singular diseño de sociedad, los misioneros intentaron una doble empresa, a través de la cual se sometió a múltiples poblaciones antes libres y dispersas por el espacio amazónico a una serie de disciplinas laborales, prácticas de culto y sometimiento a la autoridad, que expresaban muy bien las contradictorias nociones de humanidad -corporativas, patriarcales y humanistas- introducidas por los jesuitas en estas apartadas y hostiles regiones, en el contexto traumático de la aventura colonial. Que las utopías misioneras se apoyaron en realidades terrenas más prosaicas es algo que muestra con elocuencia la tesis doctoral de David Block, donde se describe la "cultura misional" de Moxos durante el siglo de presencia de la Compañía y su

posterior sobrevivencia hasta fines del siglo XIX (Block 1980[9]).

Los centros misionales conformaron un tejido multiétnico complejo que subsistió bajo la forma de "parcialidades" y se homogeneizó relativamente con la adopción, en varios de ellos, de la lengua moxeña como lingua franca de enseñanza y catequización. Convergía en estos pueblos gente de raíces culturales muy diversas -moxeña, guaraya, canisiana, baure, movima, cayubaba, itonama-, a la cual se le impusieron nuevas formas de jerarquización según oficio, grado de aculturación y participación en el sistema político misional. Éste estaba anclado en una cultura profundamente logocéntrica, autoritaria y masculino-centrada, que hizo de la lectura y escritura un aprendizaje discriminatorio. El sistema misional privilegiaba a una élite bilingüe y letrada (la Familia), y la hacía funcionar en calidad de intermediaria frente la mano de obra rasa (el Pueblo), que producía la riqueza fundamental de la empresa. El resultado de este singular esfuerzo de ilustración, que dividía a los indígenas según criterios hasta entonces inéditos, permitió que en el liderazgo se conjugaran los saberes religiosos y tecnológicos europeos con los poderes de intermediación y representación que les otorgaba la estructura indígena de parcialidades étnicas. Así se formó el Cabildo, que combinaba funciones de aparato judicial-legislativo y de gobierno interno, a cuyo cargo estaba la distribución de tareas productivas, la organización de ritos y ceremonias católicas y la práctica de diversas artes y oficios. Se sumaron a la Familia los cantores, maestros de capilla, sacristanes y abadesas, además de los intérpretes de música y bailes, con lo que la élite resultó capaz de hazañas de ilustración inéditas en el mundo colonial, como recitar la misa en latín y entonar cánticos polifónicos en diversos idiomas, además de una amplia gama de saberes técnicos importados que los acreditarían entre los más renombrados artesanos y artistas del mundo colonial[10]. El trabajo no

[9] La descripción que sigue está basada en este trabajo, que está ya editado en ingles, pero del cual sólo dispongo una copia fotostática.

[10] En los últimos años, se han desenterrado obras corales y sinfónicas, y se ha instituido un festival de Música Barroca en las espléndidas iglesias del circuito misional, lo que atestigua de la sofisticación y profesionalismo de la práctica musical en las misiones, en la que muchos neófitos llegaron a ser virtuosos.

calificado y las labores más tediosas de la ganadería, la producción agrícola, el hilado o la industria del azúcar y el cacao, estaban a cargo de familias miembras del Pueblo, y la mano de obra femenina resultaba dominante en muchas de estas actividades. Pero la Familia y el Pueblo estaban interconectados a través de una sutil red de relaciones de parentesco y transmisión hereditaria de oficios, que les permitió a los primeros conservar un cierto nivel de liderazgo y autoridad moral sobre el común de la gente, aun después de la disolución del pacto reduccional.

Después de más de un siglo de la expulsión de los jesuitas, y cuando se intensificaban las presiones sobre la mano de obra moxeña durante el boom del caucho, miembros de la Familia y el Cabildo retomaron el liderazgo cultural y espiritual de la población e iniciaron un ciclo de migraciones mesiánicas bajo el liderazgo carismático de Andrés Guayocho y Santos Noco Guaji, en 1887, en lo que se conoce en jerga local como "la guayochería" (Lehm 1991; 1993). Ambos eran líderes ilustrados que combinaban un reconocimiento externo con un carisma ético interno. Les tocaría a estos aculturados conducir hacia el monte a los neófitos y buscar allí su paraíso perdido en base a la doble memoria de la libertad precolonial y del encierro protector y redistributivo que encarnaba el experimento misional. Pero para entonces, la despoblación y el desbalance demográfico habían hecho estragos en los pueblos de reducción, al punto que Gabriel René Moreno los consideraba próximos a la extinción. Y es que él vislumbró el fin de los moxeños al calor de una nueva esperanza colonizadora -la de la colonización ganadera-, que habría de mostrarse a la larga tan o más desastrosa que el propio boom del caucho en su impacto etnocida y depredador del bosque. Por ello es que la Introducción de Moreno nos resulta reveladora de ese característico pathos de su época, que oscila entre la alabanza al recio temple racial de los moxeños y la demostración de su incapacidad absoluta para sobrevivir en el mundo moderno (Moreno [1888]1973).

Las tesis de Zulema Lehm, así como el trabajo que ella y su equipo publicaron en 1996 (pp. 393-451) , nos permiten superar esta visión elegíaca típicamente karaiana, al mostrarnos más bien cuán vital resultó este retorno a los "antiguos parajes" como recurso de sobrevivencia a largo

plazo para la acosada población de las ex-reducciones. Pero también nos muestra nexos inéditos entre el movimiento de búsqueda de la Loma Santa, iniciado por Guayocho y Noco Guaji, y el marco histórico más amplio de la prolongada crisis demográfica, cultural y moral que desatara la administración española y republicana de las misiones, tanto en tiempos jesuíticos como en la era liberal, que de alguna manera continúa vigente hasta el presente[11]. En efecto, las huidas al monte fueron una de las formas más recurrentes de resistencia al mundo opresivo de las misiones. Al concluir el siglo jesuita e intensificarse las presiones comerciales y tributarias sobre la población misionaria, las huidas se hicieron más frecuentes y se comenzaron a fundar nuevos pueblos nucleados, recuperando los espacios antiguamente habitados por las parcialidades étnicas precoloniales. Sin embargo, las presiones por mano de obra y recursos se agudizan en el siglo XIX, a partir de la apertura de fronteras a la migración mestizo-criolla, tornándose este espacio en un nuevo "El Dorado" cauchero, basado en el mito de la prosperidad misional y de la infinita mansedumbre de los neófitos indígenas. Estos mitos, con toda su fuerza destructora y su "cultura del terror" (cf. Taussig 1987), se impondrían en los gomales mediante la aplicación de un perverso sistema de lealtades y deudas, que acababan consumiendo a los trabajadores por el resto de sus vidas, o símplemente eliminándolos en los cotidianos excesos de violencia y terror colonial. Ahora sabemos que sólo en apariencia estos sufrimientos fueron soportados con la mansedumbre del derrotado. La misma capacidad de resistencia les serviría a los moxeños en los albores de este siglo para engrosar las filas de los buscadores de la Loma Santa, y escapar así del horror de los gomales y de la miseria de pueblos misioneros devastados por la ambición misti-criolla. Pero también, la larga experiencia de contacto multiétnico en misiones y gomales, les permitirá nuevas articulaciones interétnicas que cohesionarían más a las comunidades de huídos o trashumantes. Así, no es raro encontrar entre los líderes shamánicos de la movilización a "lenguaraces" de otros grupos étnicos, o a mujeres y niñas profetas, que conjugan una suerte de poder liminal e

[11] La descripción que sigue está basada en Lehm 1993, Cap. 2, y Lehm 1990.

invisible con el saber ilustrado y la ritualidad sincrética católica en manos del Cabildo.

Pero estos Cabildos no eran siquiera idénticos a los que funcionaron en tiempos misionales. Su organización interna fue reconstruida y perfeccionada en las comunidades de buscadores de la Loma Santa, tomando como base el modelo reduccional, pero dotándolo de una mayor autonomía cultural y fuerza religiosa. En el proceso de confrontaciones que tuvo que vivir el movimiento, los Cabildos ejercieron funciones de gobierno, de producción ideológica e intermediación religiosa, pues ellos retomaban el poder cuando declinaba la fuerza del liderazgo shamánico y las poblaciones se sedentarizaban. La pluralidad de "frentes" con los que tuvo que lidiar el Cabildo reconstituido de este modo a través del repoblamiento de los bosques, contrasta con la centralización de todas sus relaciones en la cúpula de la autoridad jesuítica durante el periodo del "encierro" reduccional. Fueron estos Cabildos indigenales de "nuevo tipo", reconstruidos a lo largo de un siglo de trashumancia, dispersión y reagrupamiento, y anclados en memorias y experiencias contradictorias del "buen gobierno", los que brindaron finalmente -en palabras de Lehm- el "tejido federativo" que habría hecho posible el surgimiento de la Central de Cabildos Indigenales Moxeños en 1987 y la Central de Pueblos Indígenas del Beni en 1990, continuidad que Lehm observa en las temáticas planteadas por la Marcha Indígena de 1990, aunque en una versión más secularizada (Lehm 1993). Pero también esto se debe a la incidencia de condiciones críticas que precipitan la emulsión de conflictos y la transformación de los modos de organización y acción. El movimiento de buscadores de la Loma Santa no ha cesado, como no han acabado las presiones de la sociedad karaiana por arrinconar y fragmentar la resistencia indígena.

Actualmente, los Cabildos y organizaciones se ven debilitadas por "debajo" con la acción clientelar electoral, y sus cuadros dirigentes deben soportar la presión de poderosos intereses que compiten por los recursos de un territorio desigualmente valorizado, en el que enfrentan la acción depredadora de las empresas madereras y su ejército de "motosierristas" clandestinos, que son reclutados por lo general entre los migrantes andinos.

Por el occidente y sur-occidente estos "colonizadores" continúan expandiendo la frontera agrícola y barriendo la capa boscosa a medida que se valorizan comercialmente ciertos cultivos tropicales aptos para la transformación industrial (como la coca y el cacao). Estas estrategias divergentes e irracionales en el uso de los recursos del bosque van empujando también a los pobladores indígenas a sucumbir ante la tenaza de la pobreza y la desigualdad de fuerzas, hasta que acaban vendiendo la mara que los motosierristas ya han derribado, mediante acuerdos que permiten compensaciones económicas pero que apenas pueden reponer los impactos ecológicos a largo plazo. Mientras esto ocurre en los bosques, en todo Trinidad no es posible conseguir un buen juego de sala o escritorio de manos de artesanos indígenas, pese a que son portadores de una tradición de trabajo y tallado en madera que data del período reduccional, habiendo producido obras de carpintería que figuran en museos de todo el mundo (cf. Block 1980). Este proceso de pérdida de saberes, deterioro de sistemas organizativos y disciplinas de trabajo, aunado a la erosión de la base de recursos y creciente desbalance ecológico, afecta todavía con mayor intensidad a los sectores indígenas urbanos, desplazados y marginalizados a la periferie de Trinidad, San Ignacio y todos los pueblos de origen reduccional, donde subsisten como albañiles, lavanderas y peones, acosados por toda suerte de ofertas religiosas y políticas que pugnan en última instancia por liquidarlos.

La reorganización étnica de la última década ha contribuido a mostrar los recursos políticos acumulados por los pueblos indígenas a través de su práctica de alianzas y relaciones horizontales con otros grupos. También ha puesto en marcha mecanismos invisibles de reproducción cultural que todavía no se conocen a cabalidad[12]. Seguramente, ya desde las primeras migraciones mesiánicas, las relaciones de parentesco y las formas

[12] Está en preparación un estudio etnográfico de Zulema Lehm y equipo, con auspicio del PIEB, sobre las estrategias matrimoniales interétnicas de los pobladores de los territorios indígenas consolidados con la Marcha por el Territorio y la Dignidad, que revelará sin duda los nexos entre el tejido interno de los pueblos de "buscadores de la Loma Santa" y la memoria territorial y política que caracteriza a sus movilizaciones contemporáneas en el Beni.

de uso del bosque que manejaban las mujeres, junto a su papel como tejedoras, curanderas y "mama Abadesas", habrán tenido mucho que ver con la capacidad readaptativa de las comunidades de buscadores, en su tránsito desde los civilizados pueblos misionales hacia el mundo "salvaje" de los bosques que algunos/as aún conocían y reconocían. Seguramente, la dimensión culta de la selva habrá permanecido latente entre estos indios catequizados y fieramente disciplinados gracias a la labor de mujeres y ancianos/as (ritualistas, cazadores, shamanes, cantantes), que resultarán la fuerza descolonizadora oculta e invisible en este movimiento. La disyunción, sin embargo, resurgirá en la forma cómo el estado y las élites conciben a las mujeres indígenas: como receptoras de alimentos o como "objeto" de capacitación en salud reproductiva, "artesanía" y similares ocupaciones, con lo que de una u otra forma se contribuye a la invisibilización de estas mujeres y de sus saberes prácticos (re)productivos, que podrían ofrecer un modo alternativo de uso sostenible de la selva en una coyuntura tan necesitada de ello. Pero esta disyunción se prolonga y penetra en los propios mandos cupulares y medios de las organizaciones indígenas. Así, aunque existe un interesante balance entre la Central de Pueblos Indígenas del Beni y su organismo especializado, la CMIB, imágenes divergentes de "desarrollo" coexisten en los discursos de sus líderes, tanto como entre ellos y los pobladores de las comunidades desperdigadas por todo el espacio de su jurisdicción. Así, hasta en las más remotas comunidades indígenas, la gente oscila entre una modernidad concebida como occidentalización y abandono de su pasado "salvaje", y un auténtico intento de recuperar los modos de vida del bosque para hacerlos compatibles con las exigencias de la vida moderna. Paradójicamente, son jóvenes y varones los encargados de los programas de manejo integrado del bosque, mientras que las mujeres continúan autopercibiéndose como "madres", a cargo tan sólo de la reproducción familiar y el cuidado del huerto casero. Esto coincide con una persistente desvalorización de sus propios saberes en el contexto de las nuevas formas de organización. En el II Encuentro Indígena realizado en Magdalena, en noviembre de 1993, el Cabildo de Mujeres de Bella Vista solicitaba un "Programa de asistencia" pre y post-natal para las mujeres y mejor educación para sus hijos, y a la

vez emitía un juicio lapidario en torno a la participación femenina de base:

> [en] Bella Vista no se conocía una Organización como ésta; recientemente con la presencia del Cabildo de Magdalena en nuestra comunidad, se organizó el Cabildo de Mujeres... La mujer indígena de Bella Vista no tiene ningún acceso de participación en decisiones comunales, aunque ella quiera su grado de enseñanza no les permite dicha participación y es ahí que aunque ellas quieran no logran sus deseos (26 de noviembre de 1993, Actas del II Encuentro, Trinidad, CIDDEBENI, mimeóg.)

Este fenómeno de hegemonía de la cultura letrada alude a problemas de construcción de la identidad y el liderazgo, que se hallan cruzados por una profunda disyunción de corte civilizatorio y colonial. Sin duda, este hecho tiene sus raíces más remotas en el pasado reduccional, pues la estructura social de las misiones ya introdujo una jerarquización a la vez por sexo y por grados de aculturación, que permitía tan sólo a unos pocos el acceso a las destrezas y saberes occidentales más valorados socialmente -comenzando por el dominio de la lengua castellana y la escritura. Todo ello contribuyó a la exclusión de las mujeres de las instancias de decisión comunal en las reducciones, aunque el movimiento de la Loma Santa nos haya mostrado el subterráneo poder ritual que ellas retuvieron, sobre todo en los momentos más intensos de la convocatoria milenarista. Pero una vez pasadas estas coyunturas de gran concentración de gente e intensidad dramática, el Cabildo rescataba el gobierno de las cosas cotidianas. La figura de Santos Noco Guaji, a fines del siglo XIX, o la de José Vaca, en los años 50, combinan un liderazgo carismático y ético basado en los valores fundamentales de la propia cultura, con el logocentrismo que introdujo la dominación jesuítica y que las organizaciones indígenas de nuevo cuño no han logrado revertir. Es por eso que el testimonio de las mujeres de Bella Vista refuerza la paradoja señalada por Zulema Lehm y su equipo (1996), entre una pérdida creciente de saberes femeninos tradicionales que se ve como doblada por el anhelo permanente de "capacitación" en las disciplinas y usos de la sociedad dominante. La paradoja consiste en que son las mujeres, precisamente, las que han conservado más íntegro el conocimiento de la biodiversidad del bosque y

sus múltiples usos para el consumo o la transformación artesanal. Es posible, como ya se ha dicho, que estos conocimientos hayan sido la clave para la readaptación de las comunidades de buscadores después de más de un siglo de confinamiento reduccional. "El bosque es nuestra universidad", nos dijo doña Sonia Justiniano, presidenta de la Central de Mujeres Indígenas Benianas. Pero esto no impide que en los Encuentros, las demandas predominantes de las mujeres se orienten a la educación formal, la capacitación laboral y otros temas en los que predomina una visión de sí mismas como carentes de saber y justificadamente excluidas del poder.

Existe también, a partir del horizonte reduccional de larga duración, una separación creciente entre las demandas de las poblaciones indígenas asentadas en los pueblos de ex-reducción, y aquellas que elaboran las comunidades dispersas por los bosques de Chimanes, Isiboro-Sécure y otros, que atañen particularmente a la base de recursos y a las formas de su explotación más sostenible. Entre estos dos tipos de demandas ha habido hasta el momento cierta complementariedad, en la medida en que las primeras aportaban con aspectos de la revitalización cultural ligados a la práctica de artesanía, música y danza, y rituales de gran brillo y renombre público, en tanto que las segundas contribuían de un modo vital a la demanda de Territorios Indígenas que se plasmó en la creación del TIM (Territorio Indígena Multiétnico) en Chimanes, y el TIPNIS (Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro-Sécure), en 1992. La política municipalista introduce claramente una cuña entre estas dos dimensiones de la movilización étnica beniana, lo que profundiza aún más la brecha entre saberes ilustrados y conocimientos rituales, ecológicos y sociales que existen en estado práctico y de modo abigarrado en las comunidades de agricultores-cazadores-recolectores que pueblan el espacio amazónico.

La situación de legitimidad y poder real que lograron las organizaciones indígenas en el Beni contrasta radicalmente con la fragmentación y desconcierto que genera la política de municipalización emprendida a través de la Ley de Participación Popular de 1994, durante la gestión de Sánchez de Lozada, hecho que analizaremos en más detalle en la siguiente sección. Así, en un municipio como San Ignacio, que goza de "regalías" por la explotación de madera, el poder de los ganaderos y

madereros karaianas ha crecido con la administración de los fondos de la Participación Popular, mientras que la organización indígena se encuentra demasiado ocupada enfrentando la penetración de motosierristas clandestinos y negociando con organismos internacionales sus programas de desarrollo, en espacios que exceden y sobrepasan las jurisdicciones de los municipios. Hemos conocido líderes indígenas que han sido capacitados como agrimensores y topógrafos, además de recibir entrenamiento en biología y otras materias, para participar en programas de autodiagnóstico y planificación, que les permitirán mejorar sus niveles de eficiencia y control en la planificación del uso de los recursos del bosque. ¿Qué posibilidad tienen las organizaciones étnicas, tan dificultosamente erigidas, de añadirse otro frente de batalla en los Consejos Municipales, donde tendrán que volver a lidiar con los madereros, ganaderos y políticos karaianas que los acosan de múltiples maneras? Pero además, luego de más de medio siglo de escuela rural monolingüe castellana y de renovada negación y desprecio de todo lo indígena, los propios habitantes de los bosques comienzan a verse divididos entre una aspiración a los símbolos del "desarrollo" y de la "modernidad" -como las escuelas de material durable- y la lealtad a un modo de vida que los ha hecho atravesar en los últimos cien años miles de kilómetros en busca de un espacio descolonizado en el que puedan florecer plenamente sus propios modos de sociabilidad y sus originales formas de condensación de su memoria histórica[13]. Lo paradójico del caso es que este modo de vida amenazado es la base sobre la que se ha erigido la identidad colectiva de las organizaciones indígenas en el Beni, constituyendo, hoy por hoy, la principal fuente de legitimidad para sus discursos y sus acciones públicas más contundentes.

[13] Tomás Huanca prepara un estudio postdoctoral, con apoyo del SEPHIS, sobre los modos indígenas de memoria visual ancladas en el paisaje y en el reconocimiento de especies vegetales y animales, para el caso específico de los Chimanes del territorio multiétnico del Bosque del mismo nombre.

3. La contemporaneidad "no coetánea" de la gente indígena. Temas de política y género en el mundo Qaqachaka y Moxeño

La región de los ayllus tradicionales andinos ha generado una corriente de estudios sociales desde diversas disciplinas, en la que confluyen estudios antropológicos ya clásicos con una producción más reciente e innovadora, que hace un contrapunto singular con la reflexión interna de los/as propios intelectuales y pobladores de estas comunidades. La Confederación Charka-Qaraqara (a la que en tiempos precoloniales perteneció Qaqachaka) ha sido estudiada en sus distintos ayllus por Tristan Platt (Macha), Olivia Harris (Laymi) y Ricardo Godoy (Jukumani) en la década de los años 70, y gracias a ellos conocemos con cierta profundidad los esquemas de organización económica, social y simbólica de estas poblaciones, y sus singulares modelos de organización política duales y segmentarios. Más recientemente, Denise Arnold y Juan de Dios Yapita intentan un estilo de investigación más dialógico en el que privilegian las etno-categorías de sus interlocutores, aceptándolas como marcos conceptuales y reconociendo estos aportes como co-autoría. Sus diversas contribuciones se producen en un contexto académico y político muy distinto al que rodeara las primeras etnografías de los ayllus norpotosinos. En los años 80 surgen una diversidad de equipos mixtos, enteramente nacionales, o indígenas, como el Ayllu Sartañani que trabaja en la zona oriental de Oruro, el grupo CENDA, en Raqaypampa (altos de Mizque), o el Taller de Historia Oral Andina y el Instituto de Lengua y Cultura Aymara (fundado por Yapita), que concentran su labor en diversas zonas del mundo aymara (ver bibliografía). La interpretación de Arnold y Yapita se nutre a la par que contribuye a esta renovación de perspectivas, incorporando centralmente en su análisis el tema de la construcción social del género en el mundo andino, en sus múltiples dimensiones simbólicas y categoriales, y poniendo énfasis en el lenguaje clasificatorio del propio grupo y en sus saberes prácticos expresados en diversas actividades (tejido, construcción, narración, música, etc.).

Por otra parte, el hecho de que desde fines de los años 70, las propias organizaciones y comunidades indígenas hayan articulado por sí mismas un discurso y una interpelación al estado, en la cual se alude explícitamente a los saberes indígenas y a sus propias categorizaciones de género, señala que ya hemos trascendido el plano de los intereses académicos para pasar al de los debates políticos. El diálogo entre investigadores/as y actores/as sociales, puede y debe contribuir a formar una suerte de "esfera pública alternativa", donde temas como las desigualdades de poder, la etnicidad y el género continúen en debate y no se vean eclipsados de la discusión democrática por el panorama infinitamente fragmentado que imponen las actuales condiciones de la política partidaria. En las páginas que siguen, pondremos en discusión un contrapunto de temas comunes y comparativos a los casos de Qaqachaka y Moxos, que nos permitirán recuperar las líneas maestras de este debate y precisarlas más en cuanto a sus implicaciones políticas.

Los motivos por los que queremos esbozar aquí este difícil paralelismo entre dos zonas tan opuestas y diversas obedecen también a la existencia de notables similitudes entre comunidades andinas y amazónicas respecto a sus originales soluciones para enfrentar un medio ambiente hostil, a sus modos de sociabilidad anclados en la reciprocidad, así como a algunos aspectos su dinámica histórica. La matriz colonial y postcolonial en la que se hallan insertas las comunidades indígenas andinas y amazónicas, marca, asimismo, un territorio común de procesos históricos, en los que les tocó enfrentar similares agresiones.

Para comenzar, es preciso destacar que ambas regiones tienen características extremas y singulares de bioclima y gradiente altitudinal, para cuyos desafíos aún no se han vislumbrado soluciones tecnológicas "modernas". En efecto, en las franjas de puna "normal" y "seca" del altiplano, donde se intercalan los paisajes verticales que comienzan en las altas punas y bajan hasta las cabeceras de valle, los valles mesotérmicos y los yungas, la mayor densidad de población se concentra en las alturas, cuyos problemas principales son la alta incidencia de heladas y un régimen de lluvias escaso e inestable. En el extremo opuesto, las llanuras de Moxos -entre otras causas, por su falta de gradiente- sufren la inundación estacional de vastas extensiones, el cambio del curso de los ríos y temperaturas altísimas pero también muy variables, además de plagas y

fiebres endémicas que hasta ahora no han logrado ser controladas. En los Andes, la respuesta indígena a estos desafíos fue la organización de sistemas de cultivo multicíclico en diversos pisos ecológicos, que se combinaban con ciclos pecuarios intensivos e itinerantes, dando lugar a una economía diversificada y de alto rendimiento. Del mismo modo, en lo que hoy es el Beni, poblaciones precoloniales de las que se ignora casi todo construyeron un sistema de camellones y lomas artificiales, que les permitió controlar las inundaciones y alimentar a una población muchísimo más numerosa que la actual (Denevan 1980). Ninguna ciencia agrícola producida en occidente ha vislumbrado aún formas de manejo más eficientes que las ideadas por las propias sociedades indígenas para enfrentar las peculiaridades de estos dos paisajes extremos e intensísimos.

El proceso colonial y postcolonial, particularmente desde fines del siglo XIX, ha incidido sobre estos espacios tan diversos en forma equiparable, por lo menos en cuanto a niveles de devastación. Así, en el Beni, la población de las reducciones ha sido literalmente diezmada durante el boom del caucho. La consolidación de la hacienda ganadera en los años 40-50 -por efecto de la reforma agraria- ha intensificado la presión sobre la tierra, y ni los bosques más remotos pueden ya servir de refugio a las comunidades indígenas frente a los nuevos medios técnicos de que disponen las empresas madereras. Entretanto, la opinión oficial proyecta sobre estos bosques imágenes confusas de un paraíso ecológico a ser "preservado" hasta de los indígenas, o bien los ve como una fuente inagotable de riquezas y divisas, contribuyendo así a completar la tenaza de presiones que pesa sobre sus pobladores ancestrales.

Aunque los territorios indígenas de altura han sido sometidos a otro tipo de presiones desestructuradoras, el resultado de siglos de articulación con el mercado y la sociedad colonial y postcolonial ha producido en ellos una erosión comparable de su capital humano, capacidades tecnológicas y sistemas normativos de distribución de recursos, que los ha colocado en un balance como nunca desfavorable para enfrentar el mundo contemporáneo. Quizás la encarnación más patética de estos procesos, comunes a vastas áreas de Bolivia pero articulados a específicas formaciones culturales regionales, sea la tenaz expropiación de poder social y económico que sufre

la mayoría de la población -comunidades indígenas, mujeres, jóvenes, migrantes- que son acogidos al sistema como ciudadanos de segunda, degradados a esta condición a través de firmes políticas de exclusión y asistencialismo, que no han hecho sino desmantelar sus poderes sociales tradicionales.

No en vano, el punto central de los actuales procesos de convergencia política multiétnica es la crítica implícita que elaboran las organizaciones étnicas de nuevo cuño hacia los paradigmas dominantes de "progreso", "desarrollo" e "industrialización". Esta convergencia no es casual. En primavera de 1990, la "Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad", organizada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni, recorrió más de mil kilómetros entre Trinidad y La Paz, en un esfuerzo gigantesco por articular una interpelación indígena unificada. En el "Encuentro en la Cumbre" que fue uno de los episodios culminantes de la marcha, las organizaciones étnicas orientales fueron recibidas por sus pares andinos, creando fértiles intercambios entre ambas regiones para la concreción de demandas territoriales y culturales unificadas. Pero éstos no pasarían de ser brillantes acontecimientos coyunturales si la temática del territorio, el medio ambiente y el autogobierno indígena no se hubiera desde entonces injertado en las discusiones públicas del más alto nivel, ocasionando una serie de trastrocamientos en el discurso de las élites y en las políticas del estado[14].

El hecho de que tanto los Cabildos de Moxos como los Ayllus del sur de Oruro y sus vecinos del norte de Potosí gocen de cierto consenso en cuanto a su naturaleza como áreas "indígenas", y que incluso la noción de "pueblo originario" se haya vuelto parte del lenguaje oficial de las élites para referirse a estas regiones, alude a ciertas formas de representación de lo "indio" que vale la pena escudriñar. Ciertamente, en ambas zonas se han conservado modalidades de sociabilidad indígena radicalmente distintas a aquellas dominadas por el gremio, la asociación o el sindicato. Sin

[14]Un resultado concreto de estas demandas es el saneamiento de varias TCOs (Tierras Comunitarias de Origen), al amparo de la ley INRA, en favor de diversos grupos étnicos del Oriente. Este proceso se está extendiendo también al Altiplano y zonas tradicionales andinas, generando una recuperación de las formas de organización étnica "propias".

embargo, tanto el cabildo moxeño como el sistema de autoridades étnicas de ayllu son instituciones que combinan en diversos grados, las formas precoloniales de organización con aquellas impuestas por la sociedad colonial de castas. De hecho, en ningún caso puede hablarse verdaderamente de una organización "originaria", que haya podido subsistir inalterable y virgen respecto de elementos de subordinación al poder colonial y republicano. Aunque esto es algo que las propias organizaciones étnicas tienden a reconocer como una contradicción irresuelta, el hecho de que algunas persistan en el uso del término "originario", se explica por su afán de enfatizar que el control que ejercen o buscan recuperar sobre determinado espacio, data de tiempos muy anteriores al nacimiento del estado boliviano y de sus leyes. Sin embargo, esta alusión a un control antiguo sobre el territorio -junto con los remanentes de sistemas de agrocropecuaria y silvicultura muy adaptados a su medio ecológico-originan paradójicas situaciones. Así, mientras se injerta el tema de los "saberes" indígenas ancestrales en los debates más contemporáneos sobre medio ambiente, derechos de propiedad intelectual y desarrollo sostenible, el estado boliviano continúa paralizado entre los intereses madereros, ganaderos y los de la propia gente indígena, interlocutora a la que no puede desconocer, pero con la que tampoco es capaz de formar pactos duraderos.

El proceso de reorganización étnica reciente no ha surgido por generación espontánea o por la acción desarrollista externa, y es más bien producto de un largo proceso histórico. Las luchas republicanas por resistir el orden liberal-oligárquico, generaron modalidades nuevas de organización en las que resurgieron instituciones y formas de autoridad coloniales: los "caciques de sangre" y los "cabildos" tradicionales, tanto en el movimiento de caciques-apoderados del Altiplano (1881-1932) como en el movimiento milenarista de la "Guayochería" en el Beni (1887-1926). En esta última región, las parcialidades étnicas han proseguido desde entonces un proceso de reocupación de sus antiguos espacios y modos de producir y de organizarse, poblando los bosques Chimanes e Isiboro-Sécure con un mosaico étnico muy particular. Lehm ha puesto en evidencia que uno de los sustentos más radicales y consecuentes del proceso contemporáneo de reorganización étnica en el Beni se halla en las comunidades de buscadores

de la Loma Santa, entre las cuales rebrota la memoria mítica del mundo perdido, terreno y religioso, de las reducciones, mezclada con esquemas precoloniales de asentamiento itinerante y uso diversificado de los recursos (Lehm 1991; 1993). Algo similar ocurrió con el movimiento de caciques-apoderados surgido desde fines del siglo XIX, en el que autoridades étnicas de Qaqachaka, como Feliciano Inka Marasa, tuvieron un importante papel en la demanda de reconocimiento de sus ayllus y de recuperación de sus territorios en los valles de Chuquisaca (Rivera y equipo THOA 1992; THOA 1984). En el discurso y en las prácticas legales de los caciques-apoderados, tanto como en la búsqueda de la Loma Santa, se hallaba presente una condensación particular de factores detonantes y condiciones culturales previas. El triunfo liberal de fines de siglo significó, tanto para Cabildos como para Ayllus, un brutal proceso de recolonización, en el que la memoria de un "pacto colonial" temprano adquirió nuevos significados. Pero también, a través de ella, se revivió la experiencia de un orden precolonial libre, capaz de subsistir en la selva y renovar la resistencia cultural indígena ante la crisis moral y material desatada por el liberalismo.

Justamente, el ideal liberal del "ciudadano", que entronizara la legislación de la década de 1870 en adelante, sirvió tan sólo como un velo para encubrir la renovada opresión cultural y explotación de la gente indígena, a la par que desmantelaba todos los mecanismos de protección que les había brindado el antiguo orden. La confrontación con las divididas y arcaicas formas de dominio de las élites otorgó a las organizaciones indígenas de los ayllus seguridad en sus planteamientos de reestructurar el sistema político y estatal, bajo modalidades que explícitamente incluyeran los derechos colectivos de los "pobladores originales" de ese espacio llamado Bolivia. Ello equivalía a proponer una suerte de pacto renovado entre "dos repúblicas" que podrían cogobernar en igualdad de condiciones una sociedad también dual. Con matices, esa fue la propuesta de "renovación de Bolivia", que la Sociedad República del Collasuyo de Eduardo Nina Qhispi articuló como movimiento social en la década de los años 20 (Mamani 1991). A esta entidad pertenecieron los ayllus y federaciones de 5 departamentos andinos, e incluso la capitanía del Izozog,

cuya memoria forma parte hoy de los insumos históricos que convergen en la Asamblea del Pueblo Guaraní[15].

Las nuevas organizaciones étnicas son pues resultado de tradiciones y memorias históricas diversas pero enmarcadas en contextos comunes de crisis y agresión estatal. Antes, como ahora, el detonante de su acción organizativa han sido las presiones de la sociedad dominante sobre los recursos controlados por las comunidades, en un contexto de deterioro productivo y erosión de los saberes y poderes étnicos tradicionales (masculinos y femeninos). Esto explica por qué en ambas regiones estas organizaciones se han convertido en interlocutoras para problemas como la sostenibilidad, la crisis del industrialismo, el deterioro del medio ambiente y el significado de la palabra "desarrollo". A pesar de su diversidad de enfoques y formas organizativas, los movimientos étnicos de nuevo cuño han conseguido sacudir los fundamentos monológicos y homogeneizadores del estado boliviano. No obstante, el proceso reformista de los últimos años ha tenido un efecto inhibidor sobre estas discusiones. El terreno de las reformas legislativas -que es el único donde se manifiestan vigorosamente las intenciones reformistas-, se ha visto bloqueado por el viraje hacia formas más conservadoras de tratamiento de la cuestión indígena y la cuestión de género, a partir del gobierno del Gral. Bánzer, tanto en la ingeniería del estado, como en el discurso político de las élites. Por lo demás, la situación actual, en la Amazonia como en el Altiplano, se ve cruzada por la ambigüedad y multiplicidad de enfoques legales en pugna, donde coexisten proyectos y leyes competitivas y contradictorias entre sí, que rigen los derechos étnicos (Ley de Pueblos Indígenas), el uso de la tierra (Ley de Reforma Agraria, Ley INRA) u otros recursos (Ley Forestal, Ley de Medio Ambiente), sin que en ninguna de ellas se tome en cuenta, en forma plena e integral, las demandas indígenas, ni se asuman las peculiaridades políticas y de diseño municipal implícitas en estas demandas.

[15]Intentos infructuosos por revivir esta suerte de "pacto" de gobernabilidad entre las dos repúblicas fueron el binomio Sánchez de Lozada-Victor Hugo Cárdenas y la desastrosa candidatura del MBL con Marcial Fabricano, dirigente indígena de la CIDOB, como Vicepresidente, para las elecciones generales de 1997.

En las espectativas oficiales en torno al proceso de reformas parece incubarse la idea de que sólo habrá municipios, territorios y escuelas indígenas en algunos bolsones aislados de un mapa ya dominado por formaciones culturales mestizas u occidentales. La percepción de que los indios "se están acabando" estuvo ya presente en la etnografía que Gabriel René Moreno escribiera en pleno auge cauchero, cantándole un adiós definitivo a lo que él creía eran los últimos vestigios de la valerosa "raza moxeña". (Moreno [1888] 1973). En un lenguaje mucho menos elegante, los reformadores de hoy calculan y vuelven a calcular el descenso del número de habitantes que hablan una lengua indígena y el aumento proporcional de los monolingües castellanos, y no se cansan de proyectar el crecimiento del número absoluto de habitantes urbanos sobre los rurales, como síntoma inequívoco de "progreso" y "modernización". Ya se ha planteado, tomando el caso de La Paz, que la urbanización no hace desaparecer las discriminaciones culturales ni las redes de reciprocidad indígena, y más bien las rearticula en una suerte de "capitalismo colonial" que excluye a las mujeres por su etnicidad, a tiempo que niega esta misma etnicidad a la hora de señalar espacios de democratización étnica y económica que pudieran favorecerlas, o al menos revertir el "plus" colonial de opresión al que son sometidas. La clave oculta de estos razonamientos es la creencia de que en Bolivia ya prácticamente *no quedan indígenas*. Y ésta deviene en justificación implícita para acciones estatales que se contentan con mostrar una fachada de democratización, con distritos municipales indígenas que se exhiben como en vitrina, aislados entre sí y verticalmente controlados, que permitirán cubrir el programa de lo *pluri-multi* sin alterar en lo más mínimo el sistema de poder en su conjunto (cf. ILDIS, 1992).

Así, en la zona Qaqachaka, una medio Federación étnica con rasgos de ONG ha intentado resolver un conflicto de linderos de larga data entre ellos y los Laimis, habiendo logrado tan sólo la introducción del ejército en la zona de conflicto. Hay que tomar en cuenta que en todos los ayllus de esta región (frontera Potosí-Oruro), las presiones del mercado, el dinero y el "desarrollo" operan desde hace siglos. En las últimas décadas, estas presiones se han intensificado debido a una intervención externa a veces

bienintencionada pero completamente ciega a la real naturaleza de las relaciones de género en los ayllus, lo que ha conducido a profundizar los desequilibrios demográficos y los conflictos territoriales que los aquejan. Un proyecto tan futurista como la Participación Popular está bien lejos de diagnosticar siquiera en qué consiste el problema de jurisdicciones y tierras entre Jukumanis y Qaqachakas, en un contexto de crisis tan profunda como el que viven actualmente estos ayllus. Cabe recordar que en los no muy lejanos tiempos del primer MNR, la "pacificación" de Laymis y Jukumanis llevó a una duradera intervención militar en el norte de Potosí, sentando las bases para el "pacto militar-campesino" de los años 60 y 70. La dimensión civilizadora de estas acciones estatales no es casual. Antes bien, "desarrollar", "pacificar" y "concientizar" son las palabras mágicas que acompañan desde hace décadas la acción reformista del estado, sin que se hayan observado modificaciones sustanciales a esta conducta en la práctica estatal más reciente.

En este contexto, resulta penoso comprobar que organizaciones tan legítimas y coherentes como la Central de Pueblos Indígenas del Beni o la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano no hayan conseguido convertirse en interlocutores válidos para el proceso de reformas del estado iniciado en 1993, y más bien enfrenten con perplejidad los paradójicos impactos de fragmentación social que están ocasionando las acciones descentralizadoras, cuya reversión en manos de élites locales conservadoras es un proceso en marcha. Lo propio está ocurriendo en el mundo de los ayllus multiecológicos del Altiplano y serranías intercordilleranas, donde han surgido organismos como la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la provincia Ingavi (FACOPI 1992), o la Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí (FAO-NP 1989), que apenas logran una oblicua y fragmentaria atención estatal[16]. La cuestión de los límites, por otra parte, se ha convertido ya en uno de los espacios más conflictivos para el funcionamiento de formas de poder étnico local, y la sóla delimitación de

[16]. Estas organizaciones supracomunales un tanto artificiales, sostenidas con fondos de la cooperación internacional y la asesoría de instituciones como el THOA, han perdido mucha credibilidad a raíz de haber apoyado a Bánzer durante los bloqueos de caminos organizados por la CSUTCB en septiembre-octubre del año 2000.

jurisdicciones está consumiendo inmensas energías que podrían volcarse a diagnósticos más de fondo de los problemas que enfrentan las comunidades indígenas tradicionales[17]. Aunque esto no es sino el corolario de un proceso de varios siglos, la situación de crisis productiva, organizativa e ideológica que aqueja a zonas como el ayllu Qaqachaka se ha agudizado a tal punto, que Denise Arnold y Juan de Dios Yapita llegan a poner en duda su continuidad como colectividad étnica en la próxima generación.

En otras regiones andinas, las comunidades y ayllus intentan federarse y recuperar las dimensiones territoriales y étnicas de su memoria histórica, pero deben competir con un aparato sindical abigarrado, atado a múltiples redes clientelares partidarias y cada vez más ocupado de la intermediación rural urbana. En las provincias Muñecas, Pacajes, Aroma, Inquisivi y Gualberto Villarroel, por ejemplo, las autoridades tradicionales acumulan conflictos -generacionales, culturales- con los jóvenes representantes de los sindicatos agrarios. Sin duda alguna, el que la *forma campesina* de organización sea el sindicato, y el que la renovación katarista de los años 80 le inyectara una nueva vida sin romper sus moldes estructurales, ha despojado a la mayoría de comunidades del Altiplano de formas consensuadas de rearticulación con el tejido de autoridades étnicas, y han crecido las tensiones entre ambos sistemas. En un contexto así, ni la forma ayllu, ni la forma campesina han hallado plena hegemonía, mientras caóticos procesos de subordinación y participación mercantil afectan a las comunidades tradicionales de toda la región andina. La Ley de Participación Popular introduce una feroz cuña allí donde aún no se había dirimido esta cuestión, que en última instancia supone la existencia de visiones divergentes de "desarrollo", "participación", etc. Los Consejos Municipales, de otro lado, privilegian contextos de argumentación y de discurso centrados en el saber ilustrado de los emigrantes y de una burocracia aculturada que toma las decisiones. Típicamente, la controversia entre si construir una casa de gobierno o un sistema de riegos acabará

[17] Nadie parece percatarse que, si de veras se quisiese generalizar la idea de los municipios indígenas a toda el área andina, algunas de estas unidades étnicas atravesarían los límites entre dos o tres provincias y hasta dos departamentos (ver, por ejemplo, los mapas étnicos de Harris y Platt, o el mapa étnico elaborado por Calla y equipo).

emblematizando este conjunto de orientaciones divergentes que penetran en el interior de las propias comunidades de productores, induciendo a acciones de modernización que arañan apenas el arcaísmo de la estructura de toma de decisiones y del conjunto de representaciones sociales hegemónicas.

Estos procesos sacan a la luz problemas estructurales más profundos que vienen incubando los ayllus y comunidades tradicionales de los Andes. Así, como emergencia de los procesos más recientes, estallan los conflictos entre "comunarios" y "residentes" -estos últimos desperdigados por varias ciudades y regiones "modernas", dentro y fuera de Bolivia, votantes en otros municipios y democracias. La tensión tiene que ver con las abigarradas formas de tenencia de la tierra y el ganado -mediante acuerdos "al partir", explotación de ahijados, parientes pobres u otra mano de obra familiar- surgidas del proceso migratorio desatado por el 52 e intensificadas en las últimas décadas por la aguda crisis agrícola que ha asolado las zonas tradicionales como efecto combinado de una sucesión de desaciertos estatales y catástrofes naturales. Pero también, debido a los mismos sesgos de género de la secular acción civilizadora estatal, en muchas zonas indígenas tradicionales son las mujeres las que permanecen en la comunidad, y los hombres los que emigran y se insertan en el mundo urbano. La mayoría de ayllus andinos se hallan bloqueados por este tipo de conflictos, y parece improbable su resolución en términos de un rediseño productivo que permita recuperar los saberes ecológicos y las formas indígenas de manejo combinado de los recursos, para mejorar su calidad de vida y quizás incluso ingresar en forma competitiva al mercado mundial de productos ecológicos y naturales.

Aunque a través de procesos históricos muy distintos, en los ayllus altiplánicos y en los cabildos moxeños este tipo de fenómeno ha comenzado a transformar radicalmente las identidades y prácticas colectivas de las mujeres, convirtiendo en hegemónica la división espacial y económica que asocia a los varones con el mercado y la representación pública, y a las mujeres con la reproducción doméstica. Desde la invasión europea, la patriarcalización de los sistemas de gobierno y el debilitamiento de las estructuras familiares y políticas tradicionales condujo -al menos en el caso andino- a un severo recorte en los espacios de poder simbólico y político autónomo que controlaban las mujeres (cf. Rivera 1993b). Si a esto se suma el desbalance demográfico ocasionado por las nuevas enfermedades y procesos de explotación intensiva de la mano de obra (como la minería), las presiones y opresiones sufridas por las mujeres han de haber sido muy intensas. Sin embargo, importantes espacios de autonomía femenina quedaron ocultos a la mirada oficial en esas economías domésticas vinculadas de forma múltiple al mercado, que se reproducían mayormente gracias al esfuerzo físico y organizativo de las mujeres. Estos procesos, sin embargo, están muy lejos de reflejar la fácil ecuación entre participación económica y equidad de género. En el mundo andino, el poder simbólico femenino acompaña a su dignidad como trabajadoras y madres. Sin desconocer la norma dominante conyugal, la sociedad andina admite a mujeres solas -solteronas, viudas- como personas plenas, ya sea por sus saberes textiles o por el poder ritual y social adquirido en la experiencia vivida. Pero toda mujer es igualmente valorada por su aporte crucial a la productividad de la tierra, a la fertilidad del ganado y al balance general de la vida. De igual modo, la ancianidad venerada de las "mama Abadesas" moxeñas no logró ser degradada al papel de meras "vestidoras de santos" y trascendió como poder moral y espiritual aun capaz de moldear el comportamiento colectivo de las nuevas generaciones. Junto a ello, el conocimiento de las cientos de especies del bosque en sus valores alimenticios y curativos forma parte aún de un saber oculto y fragmentado que pervive, amenazado, en las comunidades del interior de los bosques y reservas ecológicas.

Este "orden [indígena] de las cosas"[18], en el que las mujeres aún compiten con la cultura letrada de sus pares varones, esgrimiendo sus propios "textos" y nociones culturales, es un mundo que está siendo crecientemente erosionado, y aquí no sólo el estado, sino el conjunto de las élites bolivianas deben ser tenidos por responsables. La singular continuidad civilizatoria de estas acciones nos muestra que son al menos las cuatro o cinco últimas generaciones -desde el período liberal- las causantes

[18] Aquí parafraseo el título de la obra de Arnold, Jiménez y Yapita, *Hacia un Orden Andino de las Cosas* (1992).

de esta intensificada erosión. Y quizás en esta continuidad hayan tenido también algo que ver las mujeres de élite, con su capacidad persuasiva -proyectada hacia las clases subalternas en el cuerpo y mente de sus servidoras domésticas- y su don de articular varios mundos antagónicos. Lo cierto es que la imagen ilustrada y decente de la mujer, como encargada exclusiva de su prole y de la transmisión de los valores familiares dominantes, comienza a proyectarse hacia los sindicatos de culinarias y floristas y a penetrar en todo el mundo ilustrado obrero que finalmente se incrustaría en el estado a partir de 1952. En este proceso, observamos una internalización creciente del modelo "ciudadano", pero en una versión arcaica, que remoza la antigua norma colonial de la "patria potestad" y recluye a las mujeres en una función social exclusivamente reproductora (cf. Barragán 1996).

Como aún puede verse en cualquier comunidad indígena tradicional de los Andes o la Amazonía, y como ya lo ilustrara Melchor María Mercado para el siglo XIX, este marco normativo contradice radicalmente las prácticas cotidianas de miles de mujeres indígenas y populares de todos los confines del país. Así, en sus trajines por Oruro y Potosí, Mercado retrata a grupos mixtos de arrieros y caminantes, con un lujo de detalles que caracteriza muy bien sus papeles sociales y económicos. En las siguientes figuras, las mujeres de Porco y Chayanta, tanto como las arrieras de Challapata, ostensiblemente trabajan: cargan, hilan, caminan y llevan a sus wawas en sus "trajines", cierto que detrás de sus cónyuges, pero exhibiendo actitudes y desempeñando actividades propias que no dejan de conferirles un gesto de autonomía (ver fig. 5 - 6).

Del mismo modo, las mujeres "neófitas" de las poblaciones moxeñas son retratadas en actividades múltiples que denotan productividad y autonomía cultural. Ellas trabajan, descansan, fuman, bailan y comparten y una ritualidad que mezcla el sobrio sello de su cosmovisión ancestral, en injertado en el modelo austero y productivo de la cultura misional. Su labor colectiva en los talleres textiles se muestra regimentada, pero seguramente permite también toda suerte de intercambios horizontales. Incluso es posible vislumbrar, a través de estas imágenes, una esfera "paralela" de poderes y saberes femeninos que funciona en estos espacios colonizados,



"República Boliviana. Potosí, Indios de Porco y Chayanta. Chola", por Melchor María Mercado, en *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841 - 1869).*



"República Boliviana. Oruro. Challapateños.", por Melchor María Mercado, en *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869).*



"Mujeres del área oriental de Bolivia", por Melchor María Mercado, en *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869).*



"República Boliviana. **Mojos. Trabajo para limosna** de Guachitas.", por Melchor María Mercado, en *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia* (1841-1869).

pero paradójicamente libres del control ejercido sobre sus pares varones por la vía de la lengua y la cultura ilustrada (ver Fig. 7 -8)

Como contraste, basta revisar la legislación liberal en nuestro país - desde fines del siglo pasado hasta 1952- para darnos cuenta del peso de exclusiones que debió recaer sobre estos comportamientos laborales y culturales, que implícitamente cuestionaban el modelo dominante de feminidad expresado por las leyes y refrendado por las prácticas de las clases dominantes. Sin embargo, fue la revolución del 52 la que, paradójicamente, al extender la "ciudadanía" formal a indios y mujeres abrió las puertas para introducir las representaciones hegemónicas de género en el corazón de estas comunidades indígenas hasta entonces aisladas del tejido político nacional. En forma sucedánea, los procesos de "desarrollo" continúan con esta labor de patriarcalización de las estructuras sociales y colonización de las almas (cfr. Gruszinski 1991), sobre todo en las comunidades más remotas, a las que constriñen, condicionan y moldean. En el bosque de Chimanes y en el parque Isiboro-Sécure, el "desarrollo" está poniendo en riesgo la continuidad misma de las actividades de recolección y cultivo itinerante, al integrarlas en circuitos de intercambio crecientemente desigual. Y allí, como en Qaqachaka, la pérdida de saberes acarrea consigo la erosión del poder social y simbólico de las mujeres.

Enfocando el tema de la fertilidad, podemos observar un itinerario similar de presiones desestructuradoras. En Qaqachaka, se hace visible una pérdida del control autónomo de las mujeres sobre su propio cuerpo, y una suerte de explosión demográfica que ha creado graves problemas de acceso a recursos y supervivencia étnica. Obviamente, la carga más pesada de estos procesos la llevan las mujeres. Así, mientras la emigración y la crisis agrícola inducen al abandono periódico de la comunidad por parte de los varones, ellas sucumben al control conyugal por la vía de embarazos no deseados ni plenamente consensuados. Paralelamente, se van debilitando las complejas formas de manejo pastoril -donde la mano de obra infantil y juvenil hoy capturada por la escuela desempeñaba mútiples tareas- y los tejidos tradicionales se van desvalorizando, a la par que enfrentan una maraña de intermediarios que se apropia del trabajo excedente y hasta del trabajo necesario en esta lujosa producción doméstica, que cuenta con un

selecto mercado mundial. En este contexto, los Clubes de Madres culminan un proceso más profundo, por el cual se induce a reorientar la valoración de las actividades femeninas en torno a la crianza de los hijos y la maternidad. Lo más grave de este proceso es que, al parecer, ha conseguido iternalizar en la generación más joven una imagen de femineidad en la que pobreza y alta fertilidad parecieran cosas del destino. ¿No es ésta acaso, precisamente, la imagen que estos organismos de desarrollo buscan combatir? Este tema alude también al precario equilibrio y las ambigüas líneas divisorias entre derechos culturales, derechos reproductivos y derechos humanos en general. ¿Hasta qué punto, en nombre de la filantropía, se puede autorizar la erosión de la base productiva de estas comunidades y su creciente dependencia de alimentos "donados", tan sólo por cumplir convenios bilaterales con los gobiernos donantes? ¿En qué medida la escuela -aún en su variante reformada- continuará ese proceso implacable de desvalorización de los saberes indígenas y femeninos, si en ella tan sólo se acoge a las mujeres como candidatas a un saber a medias ilustrado?

Entretanto, en los municipios se reproducen las alianzas clientelares y las lealtades verticales que imponen sobre mujeres e indios el silencio y la mímesis cultural. Se promueve la "participación" a la vez que se la enmarca en los cánones de la normativa ciudadana, con toda su carga de acciones civilizadoras, que acaban enmarañando a las organizaciones étnicas en los vericuetos de la política clientelar. Ello implica, simultáneamente, una masculinización del discurso y de los modos de hacer política que va a permear toda la estructura de representaciones y acentuar la disociación (espacial y cultural) entre hombres y mujeres. ¿No es ésta acaso una forma más sutil de opresión, a la vez patriarcal y colonial, que se introduce en el actual esquema de reformas y las convierte en nuevas disciplinas de homogeneización cultural?

Estos problemas, por cierto, son comunes a las piquerías cochabambinas, los suburbios urbanos, las comunidades de los bosques amazónicos o los ayllus del sur de Oruro. En todas estas regiones, las mujeres indígenas -reconocidas o no como tales- viven procesos similares en los que toda la estructura de relaciones y representaciones de género les va recortando crecientemente sus derechos -como mujeres, como indígenas, como ciudadanas. Es que para ellas, a cambio de la pérdida de saberes y poderes tradicionales, no se han abierto aún las puertas de acceso a nuevos poderes y saberes, aquellos que invisten de ciudadanía, derechos individuales y equidad laboral. Mientras estos derechos fundamentales no sean incorporados en las políticas étnicas y de género, estaremos lejos de una democracia pluriétnica, con perspectivas de ciudadanía para todas y todos. Homogeneización y diferencia (en los modelos de familia, en las conductas culturales y sexuales) no son dos polos de una contradicción antagónica e irresoluble. Se puede ser iguales en tanto humanos, pero diferentes en cuanto a los esquemas culturales que organizan la conducta social propia de cada grupo, cuya sintaxis peculiar ha sido creada a través de milenios en la interacción con la naturaleza y con los productos de su artificio cultural. Esto implica la necesidad de renovar el pacto social sobre el que precariamente reposa nuestra democracia, en un sentido en el que la condición étnica y de género no recorten ni limiten de antemano las posibilidades de reconocimiento público ni ejercicio de la ciudadania, y, por el contrario, abran las puertas a un reconocimiento integral de los aportes de indios y mujeres a la producción de riqueza y a la organización de la vida social colectiva.

Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto

Silvia Rivera Cusicanqui

Capitulo 1
Planteamientos conceptuales y metodológicos

1.1. El problema de investigación y las hipótesis de trabajo

La presente investigación trata sobre un puñado de mujeres que trabajan en diversos oficios artesanales o comerciales en las ciudades de La Paz y El Alto. La Paz, la "capital más alta del mundo", constituyó una sóla urbe con El Alto hasta hace poco más de una década, cuando los entonces barrios altos de la ciudad adquirieron un status administrativo independiente al convertirse en capital de la cuarta sección de la provincia Murillo. El propósito de nuestra investigación fue el de indagar cómo se articulaban las relaciones de género con las de dominación colonial en el contexto pluriétnico polarizado de estas ciudades bolivianas, tomando en cuenta el universo laboral y social de las mujeres trabajadoras por cuenta propia, muchas de las cuales eran también clientas de Bancosol[1]. Este mundo plural y abigarrado que impacta inmediatamente al visitante de nuestra ciudad, está compuesto mayoritariamente por migrantes (en

---

[1] Bancosol es un programa de crédito que inicialmente era subvencionado (tipo ONG), pero que desde 1992 se ha convertido en Banco formal, de tipo empresarial. Este programa tiene tasas de interés real de hasta 70% anual (reconocidas oficialmente) y opera como una suerte de "filtro" y regulador de la economía informal. Su cartera había crecido entre 1992 -año en que se realizó la investigación- y 1994, de 16.000 a más de 30.000 clientes en varias ciudades y centros poblados del país.

primera, segunda o tercera generación), que remontan sus comportamientos y códigos culturales al mundo rural andino de origen, cuyas orientaciones se reproducen en el contexto urbano, a la vez que sirven de nexo entre las comunidades y el sistema económico y político más amplios.

Tanto el proceso migratorio como la crisis de la agricultura en la mayoría de regiones tradicionales han alimentado en las últimas décadas un proceso de feminización de la pobreza y del mercado de trabajo, tanto rural como urbano. El fenómeno de los hogares encabezados por mujeres muestra una curva ascendente, apuntando a la necesidad de articular políticas estatales que vehiculen un potenciamiento efectivo de esta mujeres en su calidad de (re)productoras de los procesos económicos y culturales del mundo popular urbano. Toda la problemática étnica se transformará al acoger a estas nuevas indígenas móviles y flotantes, que tan pronto adoptarán el vestido como la pollera y el sombrero de la chola urbana, procurando, al mismo tiempo, que sus hijas ya sean de vestido, es decir, que adopten los roles y los códigos culturales occidentales, de la mano con el sistema educativo, los medios de comunicación de masas y el abigarrado contexto de la "hibridez" urbana (cf. García Canclini 1989). ¿Conseguirá la nueva generación, a través de esta transformación emblemática, la ansiada ciudadanía e igualdad de derechos en la excluyente sociedad boliviana? Es posible que no. Y es este el síntoma más visible del profundo resabio colonialista que anida en nuestro sistema económico y político, que conecta una larga cadena de opresiones y aspiraciones frustradas con las esferas de los programas de ajuste y los créditos internacionales.

Con este panorama en mente, observaremos el caso del crédito Bancosol como un mecanismo de expropiación colonialista de la energía y de los excedentes de las migrantes urbanas en La Paz y El Alto, por el cual las redes de *reciprocidad desigual* encontradas por la migrante en la ciudad, se reconvierten crecientemente en inéditas relaciones de poder (económico, simbólico y social). Estas relaciones tienden a producir una creciente estratificación *entre* unidades y a consolidar dos o tres tipos dominantes de negocios viables a partir de fenómenos de creciente explotación y autoexplotación de la fuerza de trabajo. El proceso revela, una vez más, el abigarramiento del mundo cholo-indígena urbano, que convive desde hace

siglos con una economía de mercado profundamente desigual e informal, sometida a presiones coloniales y normas tácitas de todo orden. Un ejemplo de esta situación es la rígida segregación de los mercados de crédito: bancario para las clases medias y altas y usurario para las clases populares (urbanas o rurales). En el escenario informal del crédito usurario, Bancosol entra a competir con tasas de interés ligeramente menores, consiguiendo nivelar relativamente las tasas de intereses del sector usurario. Al hacerlo, se beneficia a su vez de la enorme capacidad de estas economías familiares andinas, para capturar las energías sociales no contabilizadas de la reciprocidad e injertarlas en un sistema de creciente explotación, en el cual estas mujeres acabarán cada vez más subordinadas a los modelos hegemónicos de *persona* y *ciudadano*. El caso de Bancosol nos servirá ejemplarmente para mostrar cómo la estratificación colonial del mercado es reforzada -quizás inconscientemente- desde círculos de opinión liberal internacional bajo el rótulo de "ayuda al desarrollo". Mostraremos, asimismo, cómo la segmentación de los mercados de crédito se reproduce e institucionaliza al haber una Banca para "gente decente", que acepta garantías hipotecarias y prendarias (pero sólo con cartas de referencia de garantes "solventes", i.e., "decentes"), y un Banco para "cholas", que acepta garantías "solidarias", transfiriendo el control social y la policía sobre el crédito a los propios grupos de prestatarias. Así, se acaba produciendo un desbalance de fuerzas que obliga a las últimas a aceptar las condiciones de ingreso que les imponen los primeros. Bancosol es tan sólo uno entre múltiples mecanismos de dominación de este tipo. El arte del programa es que mediante la fórmula del *crédito solidario*, se ataca a las fuentes mismas del poder social interpersonal que está en la base de los éxitos de la migrante rural urbana desde hace varias generaciones. A su vez, esta situación pondrá en evidencia que el programa Bancosol, al mismo tiempo que nivela relativamente las tasas de la esfera usuraria, fortalece la segmentación entre dos sistemas económicos paralelos al castigar indirectamente a la población migrante indígena, chola o birlocha mayoritaria de la clientela del Banco con un plus de interéses no atribuible sino a su posición cultural discriminada en el conjunto de la sociedad.

Las hipótesis centrales de este trabajo se refieren, por lo tanto, a un doble proceso económico y social desatado por el programa Bancosol en el contexto de la economía migrante por cuenta propia establecida en La Paz y El Alto:

1. La apertura de las exclusas del crédito a una enorme demanda insatisfecha, excluida de la economía formal por mecanismos de colonialismo interno, explicaría el por qué de la creciente cartera, a pesar de la paulatina alza de las tasas de interés (del 3 al 6% mensual -36 al 72% anual- entre 1992 y 1994). Paralelamente, a través de este proceso, se logrará reciclar hacia la economía formal las ganancias de estos sectores antes excluidos, y alimentar el proceso de acumulación a escala más amplia, tendiendo una suerte de puente entre el mercado formal y el mercado informal.

2. Sin embargo, este proceso se desarrollará de tal manera que permitirá a la vez la reproducción de la desigualdad y segmentación de los mercados de crédito, y la reestructuración de las redes sociales internas en el interior de los sectores migrantes, produciendo, en suma, una estratificación más profunda del mercado laboral y la aparición y reforzamiento de nuevas relaciones de opresión étnica y de género, tanto en el interior de cada negocio familiar, como entre el conjunto de ellos y el sistema bancario y económico dominantes.

La indagación debe tomar en cuenta no sólo la conformación espacial y social del mercado de trabajo por cuenta propia en las ciudades, sino también su principal fuente de efectivos: las comunidades y pueblos rurales de origen de la población migrante. Se mirará así el proceso migratorio en un plazo más amplio, tomando en cuenta al menos tres generaciones de redes familiares sobre las que se asientan las estrategias de reproducción de las familias migrantes, aunque prestando especial atención a las condiciones del presente, donde la pauperización y la desvalorización del trabajo están a la orden del día. Esto, a su vez, remite nuestro análisis al proceso de mercantilización de las economías agrícolas y de la fuerza de trabajo rural que viene operándose en la región y el país desde hace siglos y en forma intensificada en las últimas cuatro décadas. La diáspora de las comunidades andinas de la región tiende a seguir ciertas pautas migratorias

que concentran al grueso de migrantes en las ciudades de La Paz y El Alto, y secundariamente en los Yungas, las zonas de colonización y el Chapare. Otros destinos migratorios menores (aunque crecientes), incluyen las ciudades del Oriente boliviano, además de la Argentina, los valles del norte de Chile y el sur del Perú.

Desde este punto de vista, veremos diversos recortes etáreos en el mundo migrante urbano que nos muestran a su vez distintos horizontes de experiencia histórica y diversas rutas e itinerarios, tanto migratorios como laborales y matrimoniales entre las mujeres entrevistadas. En las migrantes más jóvenes, la pauta dominante será la migración con fines educativos, entendiendo dentro de este proceso, muchas veces, la socialización transitoria en el servicio doméstico. Entre las trabajadoras por cuenta propia, el grupo más joven mostrará tendencias a combinar una estrategia educativa con una de trabajo por cuenta propia, a través de la participación en redes familiares rural-urbanas asociadas a talleres artesanales o a negocios comerciales. A este proceso coadyuvará la experiencia de la migración temporal infantil, estadías en vacaciones escolares en casa de parientes, paisanos o compadres, y/o el acompañamiento a los padres en viajes esporádicos a la ciudad. La ampliación de la red caminera, los medios de comunicación y el sistema educativo han promovido un creciente proceso previo de tanteos y contactos urbanos para los/as futuros/as migrantes, del que quizás las generaciones mayores (o migrantes de regiones más alejadas) carecen o carecían en el pasado.

Entre las migrantes de edad madura o las de segunda generación se hará visible, en cambio, un proceso más consolidado de relaciones con redes predominantemente urbanas -sean gremiales, vecinales o de paisanaje- en las que se involucrarán como miembras de redes familiares más amplias. En este proceso, frecuentemente las migrantes habrán reorientado sus lazos familiares iniciales, adquiriendo nuevas relaciones afines a través del matrimonio, lo que quizás las llevará al abandono o descuido de los vínculos con su propia familia rural. Sin embargo, la estrategia endogámica de las parejas migrantes se torna más inclusiva en la ciudad, abriendo la noción de "paisano-paisana" más allá de la comunidad o parcialidad de origen, hacia la marka, el cantón y la provincia. De este

modo, las redes familiares consanguíneas se traslapan con las redes afines y con circuitos más amplios de paisanaje, vecindad o gremio. ¿Cómo se transforman y renegocian las identidades étnicas y sexuales en este nuevo contexto, más complejo y heterogéneo, de relaciones sociales y laborales que ofrece a las familias migrantes el mundo urbano? ¿Cómo afectan las exigencias económicas y administrativas del crédito a la estratificación de los negocios y a la emergencia de relaciones de explotación más intensivas?

Ciertamente, el tema de las tasas diferenciales de crédito ofrece a la vez un caso para la investigación y un espacio privilegiado para la acción política en favor de las trabajadoras por cuenta propia, sean éstas urbanas o rurales. Esto lo ha comprendido muy bien el grupo Mujeres Creando en su apoyo al reciente movimiento de "prestatarias" de la banca comercial, un sector dominado por mujeres. Allí se hizo explícita la conciencia de que en el país existen formas de discriminación encubierta, que reproducen la condición segmentada de los mercados de crédito -con una explotación "colectiva" del mercado formal hacia el mercado informal-, afectando a los estratos más precarios de la jerarquía de negocios por cuenta propia. Pero existe asimismo un cuerpo de hipótesis secundarias, en torno a diversos temas específicos. Por ejemplo, en cuanto al tema de la violencia doméstica, una hipótesis preliminar es que el tipo de conflictos y violencia conyugal tendería a ser mucho mayor y de consecuencias más graves en la ciudad, especialmente si, atravesando o fracturando las redes pre-existentes, las mujeres migrantes adoptaran estrategias exogámicas, casándose con hombres de lugares distantes y estratos económicos y socioculturales distintos, y si además se cruzaran factores como el alcoholismo, el desempleo crónico o estacional y la creciente inseguridad y mala calidad de la vida urbana. En este sentido, podría decirse que la mayor homogeneidad cultural de la comunidad rural contrasta radicalmente con el abigarrado mundo urbano. Aquí se entrecruzan múltiples identidades encontradas, inclusivas y excluyentes, y las nuevas parejas frecuentemente se verán desprovistas de mecanismos de mediación y metaforización cultural que en el campo al menos canalizan y regulan la violencia conyugal, al someterla a un control social más estrecho y dotarle de cauces institucionalizados de

"composición" (*iwxaña* o sesiones formales de consejos de los padrinos, intervención de la parentela bilateral, etc).

La confrontación con la sociedad urbana afectará en forma diferente al varón y a la mujer, produciendo una suerte de *doble vida*, en la que el poder simbólico y económico femenino podrá desplegarse únicamente en los ámbitos extracotidianos de la fiesta, o en las formas marginalizadas de ciudadanía que se expresan en los mecanismos clientelares de las asociaciones y gremios. Sobre todo en la fiesta, donde converge un sinnúmero de procesos sociales, económicos y culturales, hallarán un paradójico reconocimiento los esfuerzos desplegados por las mujeres en su actividad artesanal y comercial. Ellas podrán allí resarcirse de las penurias urbanas, ostentando el poder redistributivo del dinero y colocando en muchos casos al marido en situación subordinada, al menos en el plano simbólico (cf. Criales 1994b). Esto nos revela que la fiesta es una suerte de *mundo al revés*, donde reina una *economía de prestigio* que envuelve a hombres y mujeres, migrantes recientes o residentes desde hace varias generaciones en la ciudad, y que articula la economía de la reciprocidad con la del mercado. Es precisamente el conflicto entre esta economía -controlada crecientemente por mujeres- y un mercado laboral capitalista en crisis, que expulsa oleadas periódicas de desocupados, el que proveería el detonante para la eclosión de situaciones de inequidad laboral, violencia doméstica y otras formas de fragmentación social entre las familias migrantes de la ciudad.

En un plano más teórico, nos interesa también contribuir a la comprensión de cómo se articulan la tradición y la modernidad en una situación de dependencia y crisis como la que vive Bolivia, a partir de su peculiar inserción en el mercado mundial. Como podremos observar, esto tiene implicaciones importantes a la hora de intentar una lectura de género de la economía informal urbana. Por ejemplo, un aspecto de la tradición cultural andina que operará claramente en beneficio de las mujeres andinas migrantes es su tejido de redes horizontales -consanguíneas o afines-, que se habrá diversificado en la ciudad, al combinarse con los lazos de paisanaje y gremio. Estas redes -como lo han mostrado Lomnitz en México y Criales en La Paz- resultarán ser un elemento esencial en la reproducción

de las familias migrantes, y no pocas veces el éxito de toda la aventura migratoria reposará sobre la iniciativa comercial y/o artesanal de las mujeres, muchas de las cuales se habrán convertido en el proceso, en jefas de hogar de jure o de facto. Paradójicamente, aún una injusticia del proceso colonial -que arrebató a las mujeres el control del que gozaban sobre la posesión de la tierra, al bloquear el sistema paralelo de transmisión hereditaria- resultará paliada con la migración, pues las mujeres heredan ganado, un bien mueble altamente flexible y reproducible que puede servirles de capital de arranque en la aventura migratoria, y que pueden pastorear alternativamente en predios de la comunidad de su padre como de su madre o marido. Aunque los varones heredan ganado también -por la línea paterna- el hecho de que no puedan vender la tierra (a la que están "atados" sus animales, por el esquema de residencia virilocal predominante en algunas regiones)[2] hace quizás menos viable la opción de que el varón decida liquidar su hato para emprender la aventura urbana, porque así estaría arriesgando implícitamente sus derechos sobre la tierra.

La creciente importancia, numérica y económica, de los hogares encabezados por mujeres, se ha revelado como un rasgo saliente de la actual crisis del ajuste, tanto a nivel latinoamericano como en las principales ciudades bolivianas (cf. CEPAL 1991; Escóbar de Pabón 1993). Es importante pues observar con detenimiento los condicionamientos de género y socio-culturales que limitan o favorecen la sobrevivencia de estas mujeres y sus familias, la estabilidad o crecimiento de sus negocios y las ventajas o desventajas que puede ofrecerles su condición estructural en el escenario crecientemente competitivo y estratificado de los mercados

[2] Este esquema, con todo, parece haber sido enfatizado en exceso en los estudios de parentesco del mundo andino, hasta el punto de confundirse con una norma cultural prescriptiva. Estudios realizados por Spedding (comunicación personal) muestran en cambio que existen dos opciones igualmente practicadas: el esquema virilocal y el esquema uxorilocal, fundamentalmente asentados en el hecho de que en otras regiones del mundo andino, la mujer **sí** hereda tierras, o al menos los derechos de usufructo asignados a cualquier persona de la comunidad. Por otra parte, el esquema bilateral de herencia y la residencia uxorilocal, lejos de desaparecer en el contexto urbano tenderían a verse reforzados, debido al protagonismo femenino en las decisiones en torno al acceso y localización de la vivienda.

urbanos. Al hacerlo, también ofreceremos evidencias de que no existe una relación mecánica entre el mayor acceso de mujeres a la PEA y la ampliación de su esfera de poder social, económico o político. Con ello, esperamos advertir a los gestores de políticas sociales basadas en el microcrédito que investiguen de un modo más preciso las condiciones de viabilidad y los potenciales de eficiencia y equidad de los negocios por cuenta propia que financian.

1.2. Estrategia metodológica y alcances del estudio

La investigación[3] partió de la identificación y selección de mercados y/o ferias comparables entre sí, con base en una estadística municipal que consignaba la existencia de 92 "mercados" en La Paz y El Alto a principios de 1992. En este conjunto abigarrado de espacios económicos, identificamos 7 grandes ferias que compartían la característica fundamental de concentrar a todo tipo de clientes de un amplio espacio urbano, descartando los mercados barriales, cuya área de influencia resultaba mucho más restringida y cuya clientela tendía a ser más homogénea. Además de tratarse de mercados/ferias grandes, tanto en el sentido espacial como en el económico, nos interesaba el carácter heterogéneo y espacialmente disperso de la población de vendedoras y compradoras y la multiplicidad de artículos que en ellos se expendían.

En El Alto se seleccionaron las ferias 16 de julio y Ceja-Tiwanaku, donde se contaron 11.027 puestos de venta; en La Paz, las ferias de Cementerio-Tejar, Garita-Buenos Aires, Rosario-14 de Septiembre, Rodríguez, Villa Fátima y la feria "mañanera" de la Tumusla y la plaza Juaristi Eguino. En estas cinco ferias se contaron 16.434 negocios,

[3]. El trabajo de campo fue realizado en 1992 en el contexto de un contrato del Taller de Historia Oral Andina y la John Snow Inc., y se basó en la selección de 50 casos (entre artesanas y comerciantes, de La Paz y El Alto) para un estudio cualitativo en profundidad, además de una encuesta de 2430 casos que permitió una caracterización general bastante precisa del sector. El equipo contó con la participación de seis etnógrafas: María Eugenia Choque, Rosario Mamani, Mary Marka, Filomena Nina, Orlando Huanca y David Llanos, cuya dedicación y eficiencia permitieron la recolección de un conjunto extraordinario de historias de vida.

totalizando un universo de 27.371 unidades económicas, entre La Paz y El Alto. En estas cifras no se incluyeron los negocios conducidos por varones, ni los de tipo ambulante o itinerante. El conteo y mapeo de las áreas feriales seleccionadas incluyó a la totalidad de puestos fijos ocupados y se realizó en los momentos de mayor intensidad de intercambios (días de feria). En una primera observación y conceptualización del universo bajo estudio, se observó que, en su mayoría, las vendedoras de estos mercados eran migrantes en primera o segunda generación, provenientes de diversas zonas rurales del departamento de La Paz y el interior del país. Las entrevistas mostraron la vigencia de amplias redes de reciprocidad formadas a partir de cada una de las unidades económicas. Estas redes se apoyaban, por lo general, en la familia nuclear, pero también en otro tipo de relaciones sociales fundadas en la común pertenencia a un núcleo de lealtades más amplio, que a manera de círculos concéntricos se extiende a partir de la mujer hacia el marido y la prole, la parentela extendida, afín y consanguínea, tanto como los compadres y paisanos. Apoyándonos en las nociones desarrolladas por Lomnitz, descubrimos que estas redes de reciprocidad (o de intercambio recíproco, cf. Lomnitz 1991) resultaban claves a la hora de entender cómo sobreviven estas unidades, en un contexto de creciente precariedad e inseguridad del empleo y deterioro de las condiciones económicas generales, procesos que afectan especialmente a las mujeres (Escóbar de Pabón 1993:7).

Dentro de las estrategias sociales observadas, destacan por su importancia las estrategias conyugales y de parentesco, así como la relación con otros migrantes, vecinos y co-asociados en las múltiples organizaciones espaciales que constituyen la célula organizativa básica en los mercados y zonas feriales estudiadas. Se detectó el funcionamiento de una economía mixta, que aquí llamamos economía de prestigio, ya que combina el uso de recursos sociales, laborales y económicos anclados en la reciprocidad, a la par que los conecta al mercado y, por ende, a los circuitos económicos dominantes. El propio proceso migratorio fue objeto de especial atención, y en su itinerario se advirtió la existencia de proyectos migratorios de largo aliento que abarcan hasta dos y tres generaciones de la misma familia, involucrando una compleja red de relaciones y flujos económicos entre el campo y la ciudad.

Pero el nuestro fue un esfuerzo de lectura de la realidad marginal habitada por las/os trabajadoras/es por cuenta propia desde la perspectiva de las mujeres, es decir, explorando aun otra forma de exclusión y marginalidad dentro de este universo migrante ya de suyo colocado en posición subalterna en relación con el conjunto de la sociedad regional paceña y estatal boliviana. Optamos por colocar el lente sobre negocios conducidos por mujeres porque, al inicio de nuestra exploración etnográfica por más de 20 mercados de La Paz y El Alto, constatamos su abrumadora dominación sobre el espacio físico, social y económico del mercado. Luego, en la investigación, corroboramos la vital importancia que tiene la actividad productiva, organizativa y familiar femenina a la hora de garantizar el establecimiento, supervivencia o expansión de este tipo de negocios.

Por ello, nuestro diseño de investigación partió de intentar comprender las características generales del universo bajo estudio mediante una encuesta de 2430 casos, para luego profundizar en el análisis a través de una submuestra de 50 casos, a los que se aplicaron diversos instrumentos de tipo cuantitativo y cualitativo[4]. De este modo, se logró realizar un estudio en profundidad de sus comportamientos sociales, económicos y conyugales, para comprender diversos aspectos del funcionamiento de este tipo de negocios de base doméstica y familiar, en el contexto específico de la cultura aymara urbana de estas dos ciudades.

El amplio abanico de situaciones socio-culturales observadas dio lugar a la elaboración de una Tipología Socio-Cultural en la que se combinaba el lugar de nacimiento con rasgos como el idioma, la vestimenta y las estrategias conyugales. De este modo, se detectaron tres tipos genéricos en la muestra de entrevistadas: el tipo Comunario (migrante en primera generación); en dos variantes alusivas al grado de aculturación; el tipo Andino Urbano (migrante en segunda o tercera generación); también

[4] Se aplicó una Matriz de Sobrevivencia Doméstica, adoptada de un trabajo de Helzi Noponem en Madrás.

con estas dos variantes, y el tipo Mestizo, en sus dos variantes: pueblerino o propiamente urbano.

En el acápite siguiente, realizaremos un balance de los aportes más relevantes de la literatura reciente. El Capítulo 2 nos brindará un panorama general del proceso histórico de conformación del mercado laboral urbano en La Paz y algunas pautas para el análisis de la participación femenina en este mercado. El Capítulo 3 estará dedicado al análisis de la naturaleza de los mercados y sus transformaciones, el funcionamiento de Bancosol y las características de su clientela. El capítulo 4, basado enteramente en material cualitativo de las entrevistas etnográficas, intentará comprender, por dentro, la lógica del trabajo por cuenta propia, en su íntima vinculación con las estrategias -migratorias, conyugales, laborales- que despliegan las entrevistadas. Finalmente, el Capítulo 5 intenta elaborar algunas conclusiones acerca de las formas que tiene Bancosol de capturar a los estratos con mayor capacidad de generación de excedentes basados en el trabajo no remunerado, profundizando así la polarización interna del sector informal urbano. Mediante este análisis se intentará arribar a la comprensión teórica de cómo se articula el colonialismo internacional con el colonialismo interno a través de esta Banca "solidaria", que opera en un mercado segmentado y reproduce algunas de sus más arraigadas tendencias de inequidad e intercambio desigual.

1.3. Aportes relevantes de la literatura

1.3.1. Los estudios sobre migración rural-urbana

Si hay un texto sesgado en cuanto a la lectura de género de la masa migrante aymara en La Paz y El Alto, este es el trabajo colectivo de Albó, Greaves y Sandóval, *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz* (esp. Vol I y II). Aunque el sesgo se corrige un tanto en el análisis de la información censal disponible (por entonces, sólo se había realizado el censo de 1976), es indudable que la encuesta realizada como base de esta investigación nos ofrece un recorte un tanto curioso de la realidad: 71% varones y 29% mujeres. Por el contrario, los datos de migración nos muestran un proceso

bastante equilibrado por sexo, con una tendencia al predominio de migrantes mujeres (ver, por ejemplo, Gobierno Municipal de La Paz, 1995:96) La explicación de esto se halla en el sesgo productivista de Albó et al. que otorgan mayor peso económico y relevancia social al trabajo de los varones, por estar más insertos en ocupaciones artesanales o industriales y menos en las ramas del comercio y los servicios. Además de que esto no era totalmente cierto ni aún en los años 70, la tendencia general a la terciarización e informalización de la fuerza de trabajo en su conjunto se ha intensificado desde entonces, afectando al empleo femenino tanto como al masculino. La participación femenina en la PEA no sólo adquiere entonces creciente complejidad e importancia, sino que resulta cada vez más crucial para la sobrevivencia de miles de migrantes y nacidos en la ciudad en condiciones de crisis económica prolongada, por más que sus oficios comerciales y de servicios resulten poco valorados por el estado y por la propia ciencia social.

El lenguaje productivista no es sino otra cara de una opción teórica y metodológica que consiste en mirar la realidad tan sólo desde su mitad masculina, en un mundo construido egocéntricamente como sobre la tortuga de la antiguedad, que flota en el mar amorfo de la materia acuática, ¿la mitad femenina -(re)productiva- excluida? Sin embargo, el libro de Albó, Greaves y Sandóval nos brinda un marco de referencia ineludible para comprender las identidades colectivas de las poblaciones migrantes; pues aborda precisamente los aspectos masculinos, institucionalizados y formales de la presencia aymara en la ciudad de La Paz. En el contexto de una sociedad postcolonial como la paceña, este marco establece los límites y las reglas del juego dentro de las cuales se mueve la población migrante femenina. Ellas deben combinar su papel como trabajadoras o empresarias y sostenedoras del hogar, con el de madres de familia y ejes de diversas redes de parentela, paisanaje y vecindad sobre las cuales, frecuentemente, se asienta y consolida el éxito de su negocio y la estabilidad de su matrimonio. La propia "invisibilidad" que paradójicamente encubre esta doble y hasta triple jornada femenina, revela el tipo de representaciones culturales que configura la dominación de género, y que en libros como *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz* se hace transparente.

Desde un punto de vista más cualitativo, reciente trabajo de Lucila Criales Burgos (1994b) corrige oportunamente este sesgo, ocupándose de las relaciones de género de un grupo de estos migrantes en la ciudad de La Paz: los *residentes* de la localidad altiplánica de Caquiaviri (Pacajes). La investigación de Criales se inscribe en la tradición del Taller de Historia Oral Andina, que combina un trabajo de campo prolongado con diversos métodos de entrevista abierta y semidirigida, individual y colectiva, además del uso de fuentes escritas. La autora, que también es descendiente de una familia caquiavireña, expone con gran acierto la forma cómo opera este marco patriarcal y qué límites impone a la acción de las mujeres en la vida pública y ciudadana del Centro. Pero a la vez, nos muestra cómo ellas amplían estos límites en la cara *interior* de la organización, formando redes que frecuentemente convergen en sus exitosos negocios como tejedoras de las muy apreciadas mantas de vicuña. En efecto, el Centro de Acción Caquiaviri es la representación *formal* de los migrantes en la ciudad, pero debe su existencia a las relaciones *informales* con su lugar de origen, que se plasman en un flujo económico y simbólico múltiple, uno de cuyos ejes es la fiesta. En ella se enlazan la economía de la reciprocidad con la del mercado, formando ese espacio común de intercambios materiales y simbólicos que llamamos la economía de prestigio.

El territorio en el que ocurren estos flujos es el pueblo misti de vecinos -antaño eje de la dominación hacendal-, pero en él se relaciona el poder urbano plasmado en las empresas más exitosas del residente con el poder ritual de sus cerros y yatiris de origen. Así, el Centro acaba introyectando en el mundo rural indígena, un ideal de civilidad urbano occidental a través de múltiples obras que emblematizan el "desarrollo" del pueblo rural. Sin embargo, sus miembros recrean también en la ciudad los espacios de la ritualidad, la reciprocidad y el intercambio simbólicos que les permiten reproducir su identidad de provincianos, la que es asumida incluso por las nuevas generaciones ya nacidas en la urbe. En un plano más profundo, son también las relaciones con el lugar de origen las que facilitan el establecimiento y consolidación de los negocios urbanos de las/os migrantes, ya sea brindándoles subvenciones, capital de arranque, contactos comerciales, abastecimiento de materia prima, información o mano de obra barata. Esta *doble cara* del CACC permite mirar muy de cerca la dinámica de etnicidad y género en un contexto de cambios económicos rápidos, producto tanto del proceso migratorio como de las condiciones del mercado, que crea nuevos espacios a la participación mercantil para negocios establecidos sobre la base del hogar y las relaciones familiares. En este contexto, si bien subordinadas en la ciudad, e invisibles en la *cara externa* y oficial del Centro de Acción Caquiaviri, las mujeres pasan a dominar y a hacer alarde del poder económico y social adquirido en la aventura migratoria, ocupando el centro de la *cara interna* de la organización y brillando "con brillo propio", en la fiesta patronal de su pueblo (Criales 1994b:69-70). El pueblo se convierte así en epicentro de una nueva identidad que enlaza ambïguamente el campo con la ciudad, lo *indígena* con lo *q'ara* a través del mundo *cholo*, que se convierte así en un espacio intermedio de múltiples orientaciones e intercambios simbólicos.

1.3.2. La literatura sobre el "sector informal urbano"

Entre las contribuciones recientes de la literatura sociológica y económica latinoamericanas, destacan las producidas en nuestro país por el CEDLA (Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario) desde mediados de los años 80. En estos trabajos se participa críticamente del debate auspiciado por PREALC sobre la naturaleza económica del sector informal urbano. Su principal contribución es destacar la segmentación y heterogeneidad de los mercados laborales latinoamericanos, cómo producto de un "excedente estructural" en la oferta de fuerza de trabajo (Mezzera 1988). En nuestros países, el control del mercado por la gran empresa capitalista es relativo, y se realiza más a través de políticas estatales discriminatorias que por medio del libre juego económico del mercado. Existe una serie de unidades no capitalistas que funcionan como empresas y que participan también de estos mercados segmentados. Ellas mismas son profundamente diversas y diferenciadas tanto en lo económico como en lo étnico-cultural y lo político. La dificultad de este debate, empero, ha sido y sigue siendo la de caracterizar adecuadamente a las unidades que lo componen: se las consideró "micro-empresas", usando únicamente criterios

cuantitativos. Asimismo, se las tachó de "informales", cuando en los hechos, todo el sistema económico "formal" de nuestros países lo es también, de uno u otro modo, a juzgar por su crónica reticencia a pagar impuestos (cf. Casanovas y Escobar 1988: Bustamante et al. 1990).

La novedad aportada por el CEDLA fue la de tipologizar internamente a este amplio y heterogéneo sector, tomando como criterio fundamental la presencia del trabajo directo por parte del/a propietario/a de los medios de producción. El sector informal urbano es definido entonces como un heterogéneo abanico de situaciones socio-económicas, agrupable en tres subsectores: el semi-empresarial, el familiar y el unipersonal. En sentido estricto, el criterio del trabajo directo es común a todos ellos, de tal modo que el sector semi-empresarial, además de la participación directa de los/as propietarios/as de la unidad en la producción, habría incorporado entre 1 y 5 asalariados (además de cualquier número de trabajadores familiares no remunerados). En el sector familiar, las relaciones asalariadas serían inexistentes y el grueso de la mano de obra se reclutaría en las redes familiares y de compadrazgo-paisanaje de los/as migrantes en la ciudad. Finalmente, el sector unipersonal, como su nombre lo indica, fusiona absolutamente todos los roles del negocio en una sola persona y constituye uno de los espacios privilegiados para la inserción laboral de las mujeres (Escóbar de Pabón 1993).

Esta perspectiva permite explicar el comportamiento económico de estos sectores, designándolos más apropiadamente como Trabajadores/as por Cuenta Propia, con lo que se critica implícitamente la noción de informalidad patrocinada por los estudios del PREALC. Se distingue en su interior, además, aquellas formas de trabajo orientadas a la ganancia de aquellas guiadas únicamente por la supervivencia. Así se explica cómo estos sectores no salen del mercado, al bajar la retribución por su trabajo; antes optan por alargar la jornada de trabajo o incorporar más mano de obra no remunerada. Se explica también la aparente anomalía de negocios por cuenta propia viables -capaces incluso de acumulación- que expresan paradójicamente el fenómeno de un excedente en la oferta de trabajo (Mezzera 1988). Ello se debería a que un mercado laboral segmentado crea barreras a la nivelación de ganancias y promueve la aparición de múltiples

nichos de economía paralela, que coexisten con un mercado formal profundamente deprimido. La baja del poder adquisitivo del salario y la contracción del empleo asalariado -con la consiguiente contracción absoluta de la masa salarial-, si bien implican una agudización de la competencia en el mercado informal, aún no han logrado que estos nichos de pequeña ganancia extraordinaria dejen de resultar atractivos, frente a un salario cada vez más erosionado. Esto explicaría por qué, a pesar de la depresión y la crisis que viene experimentando el mercado informal urbano, todavía es capaz de acoger una avalancha de potenciales trabajadores/as. Asimismo, este debate nos muestra que no es incompatible el trabajo por cuenta propia con una creciente explotación y autoexplotación de la fuerza de trabajo, otra fuente de ventajas competitivas y/o ganancias extraordinarias, lo cual, a su vez, nos parece que contribuye a una lectura crítica de autores como Hernando de Soto (1987), que se apoyan sobre las mismas evidencias esbozadas por PREALC, pero que las interpretan como una vocación empresarial (orientada al lucro) unánimemente abrazada por el conjunto del sector.

Las definiciones de la informalidad que han propuesto el PREALC y otros autores enfatizan un cierto número de rasgos descriptivos coincidentes: se trataría de unidades con "relativamente escaso acceso a factores de producción complementarios al trabajo" y una racionalidad económica en la que se "privilegia la subsistencia de sus miembros en lugar de la acumulación capitalista" (Mezzera 1988:70-72); estas unidades operan en pequeña escala, con uso intensivo de mano de obra y escasas exigencias de calificación formal (Berger y Buvinic 1988:18). Como consecuencia de este análisis, se ha generalizado la creencia de que una de las políticas más eficaces para apoyar a los/as trabajadores/as por cuenta propia y articularlos mejor al conjunto de la economía es el proporcionarles canales de microcrédito, especialmente bajo la modalidad de crédito solidario que había sido experimentada con éxito por el Grameen Bank de Bangladesh y otros programas en países pobres del tercer mundo. Las autoras de estas recomendaciones veían con optimismo el éxito de proyectos orientados a mujeres, con énfasis en el libre juego del mercado y criterios "minimalistas" en cuanto a la asistencia técnica y capacitación a las

prestatarias, cuyo carácter subvencionado habría hecho fracasar a otros programas de crédito, tanto estatales como de ONGs (Lycette y White 1988:55-56; McKean 1988:148-152). Sin embargo, han surgido también voces críticas que cuestionan no solamente la ecuación positiva entre crédito y "empoderamiento" de la mujer microempresaria, sino también la generalizada creencia de que el incremento de la participación femenina en actividades generadoras de ingresos mejorará automáticamente su posición en el hogar y en la sociedad (cf. Greenhalgh 1991; Anderson s.f.).

Todas estas razones nos han llevado a un uso crítico y selectivo de la abundante literatura sobre informalidad, matizado con conceptos y elaboraciones propias. Así, preferimos utilizar el concepto de trabajadores/as por cuenta propia -en lugar de "informales" o "sector informal urbano"- reservando, en cambio, la noción de "mercado informal urbano" para describir el tipo de espacio económico en el cual operan estas unidades y la forma peculiar de su inserción en la economía capitalista dominante. El universo de nuestro estudio conforma mayoritariamente lo que Casanovas y Escóbar de Pabón (1988) y Escóbar de Pabón (1993) denominan unidades de tipo familiar y unipersonal, aunque también existe algún caso del tipo semiempresarial. En el análisis de estas unidades mostraremos, asimismo, cómo el incremento de la participación laboral y la capacidad de generar ingresos no significa necesariamente para estas mujeres una mejora en su posición económica, ya que frecuentemente implica el alargamiento de la jornada laboral, la explotación de un número creciente de trabajadores familiares no remunerados y el incremento de la violencia doméstica.

1.3.3. La escuela antropológica sustantivista

La noción de *redes de intercambio* fue propuesta por Larissa Adler de Lomnitz para su estudio de los mecanismos de sobrevivencia de las familias habitantes de una barriada de México D.F. (Cerrada del Cóndor). Su investigación, realizada a principios de los años 70, formaba parte del debate sobre *marginalidad* (que en el área andina tuvo como prominente expositor a Anibal Quijano), pues todavía no estábamos en la era de

estudios sobre la informalidad urbana (Bustamante et al 1990). En su trabajo, Lomnitz distingue las redes *egocéntricas* de las *exocéntricas*, por ser las primeras un conjunto de "relaciones diádicas de intercambio recíproco" (1991:142), cuya intensidad estaría regida por cuatro factores: la distancia social, la distancia física, la distancia económica y la distancia psicológica. El conjunto de "redes egocéntricas" rebasa físicamente el espacio de la barriada hacia la provincia rural de origen y una multitud de relaciones en otros barrios de la ciudad. El campo de estas redes más vastas se articula a su vez con "núcleos locales de intercambio muy intenso": éstos serían las redes "exocéntricas": el gremio, la junta vecinal, la asociación, que constituirían así redes complejas en las que se conjugan orientaciones divergentes, de tipo tradicional y moderno a la vez (1991:143).

La evidente importancia del parentesco en este contexto, así como la orientación bilateral del sistema de parentesco andino hacia el grupo de hermanas/os consanguíneas/os -eventualmente extensible a la parentela afín de ambos cónyuges y sus *siblings*, configurarían un sistema de oportunidades sociales y económicas particular, que las mujeres migrantes aprovecharán a plenitud a la hora de emprender el proyecto migratorio, asentarse en la ciudad y consolidar sus espacios como comerciantes y/o productoras de diversos artículos de consumo. Es por ello que la noción de "redes de reciprocidad" de Lomnitz nos parece sumamente útil en este contexto[5], ya que nos permitirá indagar acerca del tipo de *recursos sociales* de que dispone la futura trabajadora por cuenta propia para instalar su negocio. Los *recursos económicos* constituyen un capítulo especial en este análisis, pues entra a competir en un mercado básicamente usurario, un factor inédito -la Banca solidaria- estableciendo nuevas reglas del juego para la circulación de capital en este sector, y entre éste y el sistema económico nacional. Sin embargo, hablar de recursos implica también hablar de costos: se procurará entonces analizar los *costos sociales* tanto como los *costos económicos* que todo este proceso implica, y qué tipo de

[5]. Nosotras preferimos el uso de la noción de "redes de reciprocidad", a la de "redes de intercambio" de Lomnitz, pues ello no supone definir al intercambio como necesariamente recíproco. Así también, evitamos el (a nuestro juicio falso) debate sobre "reciprocidad o intercambio", desatado por las obras medio "pachamámicas" de Dominique Temple.

intercambios y transferencias propician los negocios que operan en el mercado informal urbano entre el universo comunitario aymara y sus variantes urbanas, y el sistema capitalista (formal o no) nacional. En este punto nos apoyaremos también en las ideas de Frederik Barth (1976) sobre los flujos de recursos entre distintas "esferas económicas", y en las de Pierre Bourdieu, que distingue el "capital simbólico" y el "capital cultural" del capital propiamente económico (Bourdieu 1991:189-225).

En última instancia, el estudio de los negocios familiares o unipersonales de las trabajadoras migrantes por cuenta propia, nos permitirá establecer una serie de condiciones *culturales* de este tránsito entre el campo y la ciudad, entre la economía familiar y comunal de la reciprocidad, y la economía monetarizada y competitiva del abigarrado mercado urbano. Siguiendo a la escuela sustantivista, miraremos aquí la cultura como sintaxis, antes que como léxico. La noción de cultura no se agotará para nosotros en un listado de rasgos exteriores, en apariencia "objetivos". Se constituirá más bien en un marco lógico de percepciones y representaciones que organiza tanto los aportes de la propia memoria cultural e histórica como los múltiples injertos desde el "exterior". Como sabemos, este proceso de adaptación creativa de la cultura andina a las nuevas condiciones -mercantiles y urbano-mineras- del desarrollo económico colonial se desató a partir de la llegada de los españoles, y continúa hasta hoy ofreciéndonos un panorama de abigarradas prácticas sociales en las que conviven el cálculo de la ganancia con las inversiones de prestigio, el trabajo asalariado con la explotación de mano de obra familiar no remunerada y todo un tejido de circuitos de reciprocidad, paisanaje y parentesco que llegan hasta la comunidad rural y vuelven desde allí a la ciudad.

Capitulo 2

Una mirada al proceso histórico. El mercado de trabajo en la ciudad de La Paz.

2.1. La república oligárquica y liberal

Medio siglo después de estallar la gran rebelión de los Amaru-Katari (1780-1782), los criollos hicieron escarnio de los despojos de las masas vencidas, en alianza con un sector de capas altas mestizas aspirantes a formar el "tinglado provincial" de las oligarquías vencedoras en la lucha por la independencia de las nuevas repúblicas. El proceso económico, empero, continuó regido por cánones coloniales y por las palpitaciones de los circuitos de mercado interno que habían quedado vivas gracias a la circulación de la moneda feble y la modesta pero estable expansión demográfica y comercial de las primeras décadas de vida republicana (Mitre 1986). Hacia fines de siglo se desató un proceso de expansión latifundista (Ley de Exvinculación de 1874 y Revisita de 1881) que provocó una de las más intensas oleadas históricas de migración a la ciudad.

Justamente antes de esta transformación radical, se llevó a cabo en La Paz un censo que Rossana Barragán ha analizado finamente, y que nos ilustra la continuidad de los rasgos de la estructura laboral descrita por Glave en su trabajo sobre La Paz en el siglo XVII (Glave 1989). En el censo de 1877, se registra en la ciudad un total de 18.945 personas, de las cuales el 56.66% eran mujeres y el 43.33% eran hombres. Este desequilibrio en la distribución por sexo de la población se muestra mucho más acusado entre los estratos "zambos" (63.63% mujeres vs. 36.36% hombres) y "mestizos" (61% mujeres vs. 39% hombres) de la ciudad que entre los indígenas (52.46% mujeres vs. 47.53% varones). Por el contrario, entre los estratos "blancos" o descendientes de europeos la proporción favorece enormemente a los hombres (88.96%) sobre las mujeres (11.03%) (Barragán 1990: 192-194). Sin duda, esta desproporción puede explicarse por la existencia de un importante "mercado" de fuerza de trabajo doméstica femenina, en las casas señoriales de la minoría criolla y mestiza.

Pero también nos permite imaginarnos dónde encontrarían cónyugue (en uniones ilegales o legales) esa mayoría de varones perteneciente a las castas dominantes.

El desglose de esta población por oficios nos muestra una fuerte participación laboral de los sectores indígenas despojados crecientemente de sus tierras en las parroquias de los extramuros de la ciudad. A medida que la tierra escaseaba y crecía la demanda urbana de bienes manufacturados, estos sectores indígenas, así como la población rural expulsada y una variedad de "castas" y entrecruzamientos étnicos producto de las uniones en la ciudad, constituirían el grueso de la población trabajadora urbana en 1877. En el análisis de Barragán, este hecho se demuestra a partir de los asentamientos espaciales de la población urbana, catalogándose como "populares" los barrios de los extramuros, en tanto que los barrios céntricos estaban más bien ocupados por hispanocriollos (aunque éstos crecientemente invadían con sus quintas y viñedos los extramuros también). Esta población monopolizaba las profesiones liberales, empleos burocráticos, militares o eclesiásticos en los que el predominio absoluto de hombres contrasta vivamente con la situación de las clases trabajadoras de la ciudad.

Así, la PEA urbana, calculada según el Censo de 1877 en 9908 personas, estaba constituída en un 34% (3363 personas) por los jefes de hogares de las "clases altas" urbanas, de origen hispano-criollo, en tanto que el 66% restante (6545 personas) lo aportaban las clases y oficios "populares" de la ciudad. De todo este contingente laboral que se ocupaba de satisfacer las más diversas necesidades de bienes y servicios, las mujeres ofertaban 2917 brazos, o sea el 44.57% de los efectivos populares vinculados a la economía urbana, mientras que los varones de los mismos estratos ofertaban 3628 brazos, o sea el 55.43%. En términos generales, las mujeres de sectores populares consignadas bajo la categoría de "oficios de mujeres", constituían no menos del 30% del total de la PEA urbana (Barragán 1990: 210-224). La cifra puede estar incluso subvaluada, si tomamos en cuenta que bajo jefaturas masculinas de talleres de pollereros, sombrereros o panaderos, posiblemente se escondían negocios familiares con fuerte participación de mano de obra femenina. Asimismo, llama la atención la tan cerrada masculinidad de las profesiones liberales y de los diversos oficios ejercidos por las clases medias y altas de la ciudad, lo que puede ser indicativo de un encubrimiento -bajo los mismos parámetros- de mano de obra femenina en estas ocupaciones también. Sin embargo, oficios como el de "costurera" o "preceptora" podrían albergar quizás a sectores de oligarquía venida a menos y a mestizas y migrantes de pueblos y élites locales, constituyéndose en la estrecha franja de oficios tolerados para las mujeres de sectores medios y altos.

Finalmente, si comparamos las cifras sobre servicio doméstico ofrecidas por Barragán para 1877 con las de Glave para 1684, llaman la atención dos cosas: por un lado, el crecimiento relativamente modesto del número de mujeres vinculadas al servicio doméstico en la ciudad (de 570, en 1684, a 752, en 1877), y por otro, el aumento de la mano de obra masculina en el servicio doméstico: de tan sólo 175 varones en 1684, a 856, en 1877. Además, se hallaban adscritos a alguna forma de servicio laboral, 708 labradores y 51 jornaleros, lo que nos habla de una creciente incorporación de mano de obra rural a las quintas y propiedades suburbanas que habían caído bajo el control de las clases medias y altas urbanas. En efecto, Barragán documenta detalladamente la creciente usurpación de tierras a los ayllus de las parroquias de San Pedro, San Sebastián y Santa Bárbará, proceso que duró todo el siglo XIX. Este fenómeno habría producido seguramente un flujo de fuerza de trabajo temporal y gratuita desde las sayañas usurpadas hacia las casas y quintas suburbanas de los patrones. Pero también es posible que aquí nos encontremos ante el problema de la sub-enumeración: seguramente, existía un número indeterminado de unidades domésticas que proveían mano de obra femenina gratuita a los hogares de las clases altas hispano-criollas, una suerte de mercado "coactivo" de fuerza de trabajo doméstica vs. un mercado "libre", de modesto crecimiento, que correspondía probablemente a oficios más especializados (cocinera, lavandera, ama de llaves, etc.). En conjunto, esto explica el por qué del aparente estancamiento del flujo de mano de obra femenina hacia el servicio doméstico de la ciudad en los dos siglos que median entre las dos numeraciones.

El proceso republicano implicó así, al parecer, un movimiento contradictorio: por un lado, las ocupaciones por cuenta propia de las mujeres en la ciudad, se habrían ampliado y diversificado, estableciéndose ciertas ocupaciones exclusivamente femeninas (costureras, 11% de la PEA, o comerciantes minoristas, 7.8% de la PEA, en 1877), especializadas y con fuerte demanda urbana. Pero por otro lado, parece también ampliarse la mano de obra femenina servil adscrita a los hogares mediante diversas formas de subordinación colonial. Estos procesos se acentuarán considerablemente después de las reformas liberales emprendidas a partir de 1874. Aunque los datos del censo de 1900 resultan poco confiables en su definición de la población económicamente activa y su distribución por categorías ocupacionales, quizás nos pueden ayudar a pintar de un brochazo algunas transformaciones por las que estaba atravesando la ciudad en los albores del nuevo siglo. Tan sólo 23 años después del censo analizado por Barragán, la ciudad había crecido de 18.945 a 54.733 habitantes, asentados en la "capital y suburbios", es decir, casi se había triplicado. Este crecimiento tan impresionante de la población urbana en tan sólo dos décadas, nos habla de la violenta serie de cambios que estaban sufriendo las áreas rurales en ese período, las que inevitablemente se traducían en una acentuada migración y despoblamiento rural. Pero no sólo el número de habitantes se había incrementado dramáticamente: también se había modificado su composición étnica, su distribución por "castas" o estamentos que, por ser unidades tributarias, tenían todavía vigencia en esta república modernizante que veía triunfar el ferrocarril y el flujo de capitales extranjeros, junto con las más abyectas formas de servidumbre y expropiación colonial de excedentes a la población indígena rural y urbana (cf. Mamani 1991 y Taller de Historia Oral Andina 1984, 1986a).

Si comparamos los dos censos analizados por Rossana Barragán (1877 y 1909) con el Censo Nacional de 1900, veremos algunos rasgos importantes en la evolución de la PEA urbana. En 1877, el 36.8% de la población fue catalogada como "blanca", en tanto que en 1900, este porcentaje había descendido al 24.4%, para recuperar un nivel de 37.98%, en 1909. De modo análogo, los mestizos, que eran el 42.35% de la población, en 1877, habían descendido al 19.3% en el Censo de 1900, para

volver a remontar hasta un 31.86%, en 1909. Finalmente, los indios, que en 1877 constituían el 18.54% de la población, llegan al 55.9% en 1900, para volver, en 1909, a una cifra más modesta de 22.901 personas, que representaban casi el 30% de la población de la ciudad (Barragán 1990:77-190).

Cuadro 1.
Evolución de la composición étnica de la población de La Paz y suburbios, entre 1877 y 1909.

	CENSO DE 1877		CENSO DE 1900		CENSO DE 1909	
CASTAS	N°	%	N°	%	N°	%
Indios	3513	18.54	30606	55.9	2290	29.99
Mestizos	8025	42.35	10555	19.3	24515	37.98
Blancos	6989	36.89	13419	24.4	29007	37.98
Negros	418	2.20	138	0.25	136	0.17
Amarillos	--	--	15	0.03	--	--
TOTAL	**18.945**	**99.97**	**54.733**	**99.98**	**76.559**	**100.00**

Fuentes: Elaboración propia en base a Rossana Barragán 1990:77-190 y República de Bolivia 1973, Vol.I:160.

En términos generales, La Paz se había "indianizado". Pero también su composición étnica se había polarizado en clases antagónicas y se había hecho piramidal: en un extremo las clases pobres "indígenas"; en el otro extremo, las clases altas "blancas", que también habían crecido en número pero sobre todo en poderío económico, y eran los nuevos amos que se disputaban al mismo tiempo las tierras comunales y el mercado laboral ampliado que se formó con la expulsión de población comunaria. Sin embargo, llama la atención la súbita inflación de la población indígena que se observa en 1900. Esto pudo deberse a problemas de enumeración en el contexto de la guerra civil y la rebelión general de 1899-1900, así como a la

degradación a *indígenas* de muchos tributarios que en la colonia (y aún en 1877) podrían haber estado figurando como mestizos. En general, los cambios en las definiciones oficiales de lo indígena nos revelan algo que parece válido hasta el presente: que las estadísticas sobre etnicidad tienen que ser leídas también como un discurso del poder sobre las clases subalternas. Es decir, que la condición de indio tiene mucho que ver con la correlación de fuerzas entre la élite postcolonial y la mayoría subalterna. La inclusión de muchos sectores *cholos* y mestizos entre los rangos más bajos de la sociedad remite nuevamente a la internalización y eslabonamiento interno del colonialismo, pues ni el dominio del castellano ni el cambio de vestimenta garantizaban el acceso a una condición ciudadana igualitaria. Pero a su vez, estos sectores arribistas, para afirmarse, tendrían que hacer el esfuerzo cultural de distinguirse de los *indios*, reproduciendo con ello la hegemonía de la cultura de terno dominante y por ende su propia condición colonizada.

Por otra parte, los 154 "europeos" de 1877, habían aumentado para 1900 a 276 ciudadanos de una lista diversificada de países de Europa del oeste y el este. Además, en la ciudad vivían 715 ciudadanos de diversos países latinoamericanos (sólo del Perú habían 558 personas) y 19 ciudadanos de países asiáticos (República de Bolivia 1973 I:164). Aparte de aquellos con residencia temporal en el país, seguramente un importante contingente habría venido a vigorizar -con alianzas matrimoniales o con capitales- a la oligarquía tradicional que se hizo de cuantiosas fortunas en tierras, para invertirlas en negocios conjuntos con socios extranjeros en la minería, la banca y el comercio. Este proceso terminó configurando una poderosa alianza oligárquica, con voluntad de reformas estatales y creciente dependencia del capital extranjero (cf. Rivera 1978b; Mamani 1991).

Entre 1880 y 1920, tan sólo en la provincia Pacajes del departamento de La Paz, no menos de 79.000 hectáreas de tierras comunales se habían perdido en manos de una pujante élite oligárquica que, precisamente en 1900, impulsaría el traslado de sede de gobierno a La Paz, para proseguir más intensamente aún en las dos siguientes décadas, en la guerra total contra los ayllus y comunidades indígenas, considerados un eslabón atrasado en la cadena del progreso y la civilización. Por ello, no

sólo se desataron huidas: también un volumen indeterminado se incorporó como mano de obra servil a las haciendas y continuó vinculado a la tierra de sus antepasados, aunque sus dificultades de reproducción se revelan en la continua expulsión de mano de obra (especialmente joven y femenina) hacia las ciudades. El mercado *coactivo*[6] del servicio doméstico constituiría así, desde tiempos coloniales, la marca distintiva en la conformación colonial del mercado de trabajo urbano. La prestación gratuita de servicio doméstico femenino, tanto en las casas de hacienda como en las casonas señoriales urbanas, seguramente habrá crecido, estratificándose en oficios más especializados y calificados (como las cocineras o las lavanderas), vs. una mano de obra mal remunerada y pobremente calificada, a la que se exigían los menesteres más humildes y tediosos en el cuidado de la casa. En muchas de las casas señoriales esta mano de obra era proporcionada por turnos por los "pongos" y "mit'anis" de las haciendas, que incluso se ocupaban de vender taquia (bosta de llama) y productos agrícolas en las *alquerías* o tiendas urbanas de los hacendados.

Por otra parte, entre 1881 y 1920, los ayllus y comunidades de las parroquias de indios incorporadas a los "extramuros" urbanos, que ya habían venido sufriendo un implacable proceso de sobrepoblamiento y expropiación de tierras, verían desaparecer sus últimos reductos y combatirían intensamente -por medios legales y violentos- la expansión de la propiedad privada urbana en manos de nuevos señores mestizos y criollos en tierras de sus ayllus (cf. THOA, 1988, Gill 1995).

El siguiente Cuadro tan sólo consigna cifras comparables para 1877 y 1900. Puede observarse que en ese lapso se habían operado cambios en la distribución de la población por sexo, lo que resulta indicativo de transformaciones en la composición del flujo migratorio hacia la ciudad. Lamentablemente, el Censo de 1909 no nos permite cruzar la distribución por casta con la distribución por sexo, por lo que tan sólo podemos inferir que los indígenas y mestizos continuarían aportando con más mano de obra femenina al mercado de trabajo que los estratos "blancos".

[6] El análisis de la estructura entrelazada del mercado libre y la coación, en sus múltiples articulaciones internas, ha sido realizado brillantemente por Enrique Tandeter (1992) para el caso del proletariado minero colonial de Potosí.

Cuadro 2
Evolución de la composición por sexo de la población de La Paz (1877 y 1900)

	CENSO DE 1877		CENSO DE 1900	
SEXO	NUMERO	%	NUMERO	%
Femenino	10736	56.66	28237	51.6
Masculino	8209	43.33	26476	48.4
TOTAL	**18945**	**99.99**	**54713**	**100.0**

Fuentes: Elaboración propia en base a Barragán 1990:192 y República de Bolivia 1973, Vol. I: 160.

Esta tendencia a la nivelación en la proporción por sexos de la población sugiere un proceso de migración ya no tan selectivo como aquél que había colocado a un estrato de jóvenes adultas (solteras, casadas o jefas de hogar), como sirvientas en los hogares españoles en 1684, ni del severo desequilibrio que se observa entre hombres y mujeres en los sectores mestizos, zambos e indígenas en 1877. En 1900, estamos ante un proceso de migración de familias enteras que seguramente se vincularon a oficios artesanales y comerciales por cuenta propia, aunque también alimentaron una incipiente clase obrera en rubros como la metalurgia, la curtiembre, las imprentas o la industria textil (cf. Vargas O. 1993). Esta diversificación laboral puede constatarse observando el desglose de ocupaciones entre hombres y mujeres, o entre "indígenas" y "no-indígenas", que nos muestra las variaciones experimentadas en el mercado laboral como oferta de oportunidades desigualmente distribuida por sexo y según el origen étnico de la población.

Ciertamente, en tiempos republicanos y hasta la revolución de 1952, la población indígena había pasado por una nueva degradación, basada en la evolución republicana de las categorías tributarias. Si en 1684 el proceso de desarraigo cultural había generado un estrato de sectores sometidos a un tributo menor pero exentos de la *mit'a*, conformando un nivel intermedio en la estratificación social, en la etapa republicana las cargas tributarias se habían nivelado al abolirse los turnos rotativos de trabajo forzado en las minas, de tal modo que el status de "tributario" degradaba nuevamente a

aquella población que había ascendido costosamente en la escala social en tiempos coloniales, proceso que amenazó extenderse incluso a otros estratos mestizos en las sucesivas reformas tributarias liberales. La polarización de la ciudad adquiere así un nuevo matiz, puesto que crece la base de la pirámide social conformada por indígenas y cholos sometidos a tributos, impuestos y una serie de prestaciones laborales, y proveedores de bienes y servicios baratos en el mercado libre, mientras los estratos medios crecen modestamente y se fortalece una cúspide no sólo eximida de todo tipo de impuesto, sino dotada de un acceso privilegiado a la mano de obra de los primeros. Polarización de clase y polarización étnico cultural que sin duda dejarán sus huellas en la Bolivia del siglo XX.

El nuevo siglo traía señales de profundo cambio que agitaban el paisaje de la pax liberal de 1999, consumada a partir de la derrota de la gran rebelión de Zárate, el "Temible" Willka (Condarco Morales, 1965). En 1925, en ocasión de celebrarse el centenario de la república, el gobierno de Bautista Saavedra hizo dictar una ordenanza por la que se prohibía el ingreso a la Plaza Murillo, de indios (varones) vestidos como tales, con calzón partido y pantalón corto según diversas usanzas regionales. Desde entonces, las mujeres resultaron las únicas portadoras toleradas de esa "identidad emblemática" que conlleva la vestimenta, al delatar inequívocamente su adscripción étnica en la escala social urbana, posibilidad que, paradójicamente, les fue negada a los varones (cf. Barragán 1994; THOA 1986).

Era la etapa formativa del movimiento obrero, que venía incubando un nuevo fermento ideológico a través de los círculos de educación y cultura, veladas literarias, presentaciones teatrales y ediciones de literatura social que circulaban profusamente de mano en mano. Los tipógrafos y trabajadores de imprenta, así como los de correos, llegaron a facilitar -ya como militantes del sindicalismo radical- la más amplia difusión de ideas que viera la modernidad paceña de ese siglo. Tempranamente, estos sectores definieron su perfil, primero como trabajadores por cuenta propia, con una tradición de organización gremial en oficios jerarquizados a través de un largo proceso de aprendizaje y, segundo, como asalariados en el sistema capitalista. Los empleados estatales y privados llegaron tardíamente

a estas organizaciones, por lo que el naciente movimiento obrero llevaba el sello de los sectores más indígenas y cholos de la ciudad, que se habían visto homogeneizados y habían adoptado el "terno" occidental por la ordenanza de Saavedra y por todo el proceso civilizatorio que implicaba la circulación de una cultura ilustrada.

Puede decirse entonces que el proceso de mestizaje, definido de forma tan contradictoria y fluctuante en los Censos de 1877, 1900 y 1909, se había consolidado en la formación de clases trabajadoras predominantemente cholas que reivindicaban una cultura ilustrada y la noción de una "ley común" que debía regir sus relaciones con las clases dominantes. En este sentido, no extraña que hayan sido trabajadores por cuenta propia y dueños de talleres artesanales los impulsores más decididos de la lucha por la jornada de 8 horas -contienda que se logró parcialmente entre 1926 y 1931-, mostrando así el cariz ciudadano e igualitario que iban adquiriendo las demandas de sectores excluidos por la "casta", por el "oficio" o por el color de la piel (Lehm y Rivera 1988). Quizás el sentido más profundo de la adopción de los sindicatos por oficio era que localizaban con toda claridad las divisiones étnicas de la sociedad.

Como es sabido, en este proceso de organización sindical y lucha contra el dominio oligárquico entraba en juego la ampliación del mercado interno, y con ello un nuevo florecimiento de los "trajines" mercantiles en la ciudad y en la red de poblaciones urbanas intermedias. La crisis de la guerra del Chaco (1932-35) marcó un abrupto corte en el proceso de nivelación que iba sufriendo la población urbana en su composición por sexo. Aun en el Censo de 1950, el desnivel de los habitantes que tenían 25-30 años al terminar la contienda en 1935 es de 8528 hombres vs. 11832 mujeres de la misma edad, es decir, una proporción de 41.8% de varones sobre 58.1% de mujeres (República de Bolivia 1953). Si pudiéramos desagregar estas cifras según el origen étnico de la población, los desequilibrios más graves seguramente se encontrarían entre los sectores indígenas y cholos, los más representados entre las bajas de la guerra. Estas evidencias parecen confirmar la interpretación propuesta por Carlos Mamani, que ve la contienda como una verdadera "guerra interna" contra la

población india y chola de ciudades, pueblos y zonas rurales del país (Mamani 1991).

¿Qué significó para los hogares de clases populares de La Paz la súbita e incierta ausencia del hijo o marido que sostenían de modo exclusivo o mayoritario el presupuesto del hogar? Indudablemente, llevó a una incorporación creciente de fuerza de trabajo femenina en el mercado de bienes y servicios, incluso en ocupaciones hasta entonces reservadas a varones, como la albañilería. Fuentes cualitativas nos hablan de un activo proceso de organización gremial que empezó justamente en los albores de la guerra, después de un período de obligada clandestinidad y receso sindical, pero teniendo como fermento el Sindicato Femenino de Oficios Varios organizado a fines de los años 20 entre mujeres de todo tipo de ocupaciones urbanas en la ciudad (cf. Lehm y Rivera 1988). En la posguerra serían los sindicatos de mujeres los que motorizarían el proceso de reorganización de la FOL, permaneciendo como eje del mismo hasta la revolución de 1952.

El Censo de 1950 nos ofrece una nueva oportunidad de analizar algunos rasgos de la población paceña, aunque poco comparables con los datos anteriores, porque las cifras de este censo no se encuentran desglosadas entre urbanas y rurales, sino tan sólo por departamentos. Sin embargo, el análisis detallado de la Población Económicamente Activa en el Departamento de La Paz, excluyendo ocupaciones agrícolas, mineras y artesanías e industrias rurales, nos da una imagen aproximada de la participación femenina en la PEA urbana, aunque debemos tomar en cuenta que estas cifras no se refieren tan sólo a la ciudad de La Paz sino a otros centros poblados del departamento. En primer lugar, se observa la continuidad del nivel de crecimiento demográfico de la ciudad. En 1950, la ciudad alcanzaba a 321.073 personas; es decir, casi había sextuplicado su población en cincuenta años y la había triplicado cada 25 años (República de Bolivia 1953: 3). La población económicamente activa en ocupaciones urbanas muestra un total departamental de 110.715 personas, de las que la ciudad y sus suburbios debieron aportar un contingente mayoritario. Analizando estas ocupaciones se destaca una nueva estructura en el mercado laboral urbano, con un abanico más diversificado y amplio de

oportunidades laborales y el visible ensanchamiento de una clase obrera asalariada eminentemente masculina. Asimismo, la participación de las mujeres en el autoempleo, especialmente en los rubros de comercio, artesanía y servicios de alimentación, había crecido notablemente, dando inicio a una tendencia que se intensificará en las décadas subsiguientes. Así, excluyendo los rubros eminentemente masculinos del transporte carretero, la albañilería y la explotación de canteras, tenemos a 9833 mujeres comerciantes (42.9% del rubro), 3709 artesanas (26.4% del rubro) y 1321 propietarias y trabajadoras en el ramo de hotelería, restaurantes y otros (37.6% del rubro). Finalmente, el servicio doméstico, aquella herencia colonial que las reformas liberales parecían haber consolidado, había vivido un boom impresionante, y constituía todavía el *primer* espacio ocupacional para las mujeres tanto migrantes del campo como "cholas paceñas" de larga raíz urbana.

Las clases medias y altas de la ciudad (que contaban con 20.038 efectivos masculinos y 4256 femeninos) aportaban sólo el 5.6% a la PEA urbana total del departamento de La Paz. Pero estas personas y sus familias constituían el polo de demanda para 4990 sirvientes varones y 17005 mujeres, sin duda la ocupación de mayor predominio femenino entre las urbanas. En el Cuadro 3 observaremos con mayor detalle las diversas ocupaciones de hombres y mujeres en las zonas urbanas el departamento.

Cuadro 3.

Composición de la PEA por rama de actividad y sexo. Censo de 1950

RAMA DE ACTIVIDAD	HOMBRES		MUJERES		TOTAL
	Nº	%	Nº	%	Nº
Profesorado	1764	48.2	1897	51.8	3661
Ejército y policía	3552	99.5	17	0.5	3569
Empleados públ. y priv.	1801	48.7	1897	51.3	3698
Profesionales liberales	1825	67.2	890	32.8	2715
Comercio mayorista	1161	82.9	240	17.1	1401
TOT CAP MED-ALT	**20.038**	**82.6**	**4256**	**17.5**	**24294**
Comercio minorista	3426	57.7	9833	42.3	23259
Artesanía	10362	73.6	3709	26.4	14071
Hoteles, restaurants	2190	62.4	1321	37.6	3511
Transporte carretero	3624	98.8	44	1.2	3668
Construcción y R.A.	10843	95.5	540	4.5	11353
TOT CUENT PROP	**40385**	**72.3**	**15447**	**27.7**	**55832**
Industria manufacturera	6641	94.3	400	5.6	7041
Tipografía e imprenta	1385	89.2	168	10.8	1553
TOTAL OBREROS	**8026**	**93.4**	**568**	**6.6**	**8594**
Servicio doméstico	4930	22.7	17005	77.3	21995
TOTAL PEA URBANA	**73439**	**66.3**	**37276**	**33.7**	**110.71**

La distribución por oficios nos muestra una serie de transformaciones desde principios de siglo. Entre las ocupaciones que hemos catalogado como de *capas medias y altas* ha habido cambios apenas perceptibles pero importantes en la composición de la fuerza de trabajo. Se han abierto una serie de ocupaciones a las mujeres; muchas de ellas seguramente ya no podían ser exclusivamente amas de casa y tenían que buscar empleo remunerado como secretarias, recepcionistas, operadoras, etc.. En el empleo formal urbano que estos oficios representan hay un 51.3% de empleadas públicas y privadas, en tanto que los varones equivalen al 48.7% de la rama. Entre estos sectores habrán predominado criollo-mestizas de estratos altos y medios, vinculadas a los sectores dominantes a través de formas clientelares. La escala étnica en estos oficios seguramente habrá sido piramidal: las criollo-mestizas ocupando los oficios mejor remunerados y de más prestigio (distancia frente a lo manual), en tanto que los sectores culturalmente más discriminados ocuparían los escalones más inciertos, fluctuantes y peor remunerados, además de los trabajos de menor prestigio. La pintura de estas élites ha sido realizada por Ximena Medinaceli en un trabajo sobre las mujeres de La Paz y otras

ciudades bolivianas entre 1920 y 1930, en el cual se observan tendencias a la ampliación de la escolaridad y a un ingreso cauteloso al mercado de trabajo, ocupando espacios considerados "apropiados", según las representaciones dominantes de femineidad y masculinidad (Medinaceli 1989).

Esto sucede, por ejemplo, con las maestras, que eran el 51.8% de la PEA del sector y seguramente se habían diversificado ya en un magisterio tanto urbano como rural. Nuevamente, estaríamos ante un sector con fuerte participación de hijas de la oligarquía, junto con mujeres mestizas de sectores en ascenso que ingresan a la fuerza de trabajo ya no tanto por razones económicas como ideológicas. Se difunde una "voluntad de servicio" como ética del trabajo, reforzando la representación del magisterio (o la enfermería, secretariado, etc.) como espacios apropiados a la nueva imagen ilustrada de la femineidad. Entre las profesiones liberales (incluido el comercio al por mayor), la participación femenina no es menos importante, llegando al 32.8% de la PEA del sector. Esto incluía ocupaciones muy masculinas, como la abogacía, con 606 hombres y 55 mujeres, hasta espacios más equilibrados como los servicios médicos y sanitarios, donde seguramente los 814 varones listados eran mayormente médicos con grado universitario, y las 524 mujeres listadas eran mayormente enfermeras (incluidas las matronas y obstetras tituladas que comenzaban a formalizar su relación con la profesión medica oficial).

Entre los sectores que hemos catalogado como *trabajadores por cuenta propia* destacan también, como ya se ha señalado, ocupaciones con alta participación femenina: comercio minorista, artesanías y atención a servicios alimentarios y de alojamiento. Entre las primeras, seguramente encontraríamos una población con fuerte predominio de migrantes de zonas rurales del departamento, ya sea en primera o segunda generación, así como un importante segmento de indígenas de los *ayllus* urbanos, descritos por Barragán en 1877. Pero en la atención de servicios alimentarios y de alojamiento seguramente encontraríamos también un sector misti urbano o pueblerino, con connotaciones gamonales, además de un puñado de negocios -seguramente atendidos más por varones- en manos de la

oligarquía hispanocriolla (o crecientemente, "gringo-criolla"), además de un amplio sector de *manqhapayeras* o vendedoras ambulantes de comida.

Lo más notable es el incremento de la población extranjera residente en el departamento, que se ha multiplicado geométricamente con respecto a los datos de 1900. En efecto, si observamos los cuadros de distribución por nacionalidad para 1950, en el departamento de La Paz se registraron 8577 europeos y norteamericanos (de países del oeste como del este de Europa), seguramente en su mayoría en la ciudad capital. Además, había 18.876 residentes de países latinoamericanos, principalmente peruanos, brasileros, argentinos y chilenos. De todo este contingente, una parte serían residentes temporales o visitantes. Pero habría también un volumen significativo de residentes permanentes que, junto a los 6465 extranjeros nacionalizados (3631 hombres y 2834 mujeres) formaban parte del paisaje social y cultural de la ciudad. De entre este vasto sector de inmigrantes del exterior, un buen número de familias -y fortunas- extranjeras se relacionarían con la oligarquía paceña a través de múltiples lazos de parentesco, negocios y vida social, fortaleciendo económicamente el proyecto oligárquico y capitalista que habría de triunfar en 1952.

En el otro extremo de la pirámide social tenemos a los sectores proletarios urbanos que trabajan en las diversas industrias de tipo metalúrgico, químico o manufacturero de bienes de consumo. Este no sólo era un sector relativamente reducido de la PEA (8594 obreros vs. 55832 trabajadores por cuenta propia), sino también un sector fuertemente masculinizado, donde las mujeres apenas alcanzan a participar con un 6.6% de la fuerza de trabajo. Seguramente aquí, como entre los trabajadores por cuenta propia, también nos encontramos con un amplio abanico de estratos mestizos ilustrados, cholos e indios, como se ha podido ver cualitativamente en el trabajo de Lehm y Rivera (1988).

Finalmente, tenemos al servicio doméstico, que llega a constituir el 19.9% de la PEA urbana en el departamento. Se trata, como ya lo hemos dicho, de 17005 mujeres y 4930 hombres pertenecientes a estratos en general bajos, pero también diversificados: desde las cocineras de "alta sociedad", con horario de 8 horas y vacaciones pagadas, hasta las "indiecitas, que trabajaban sólo por la comida" (Lehm y Rivera 1988), que

seguramente ocupaban el escalón más bajo de la pirámide social paceña en 1950. Este contingente de 21995 personas mantenía, en una república liberal en proceso de vertiginosos cambios, una subyugación de tipo colonial similar a la descrita por Luis Miguel Glave para 1684, incluso con el mismo sesgo en la distribución por sexo. En efecto, mientras que las mujeres conformaron el 76.9% de la población sujeta al "servicio" en casas de españoles y los hombres el 23% hacia fines del siglo XVII, estas proporciones apenas se habían alterado (77.3% mujeres y 22.7% varones) a mediados del siglo XX, es decir, más de dos siglos y medio.

Hemos colocado a las empleadas domésticas en el último eslabón de la cadena de oficios urbanos, junto a los obreros, porque son, en cierto sentido, su contraparte femenina. El servicio doméstico puede considerarse una forma de *proletariado colonial* porque tiene unas condiciones de trabajo y percibe una remuneración en los que está marcada la huella de una doble discriminación, cultural y de género que se anuda en una sóla sujeta social, epítome del colonialismo interno: la sirvienta, criada o servidora doméstica. Situado en la base de la pirámide social, este proletariado colonial habría estado constituido mayormente por migrantes indígenas, mano de obra poco calificada, con un acceso mínimo a la educación e intermitentemente descartable de la economía formal, según los ciclos de crisis y bonanza en el mercado internacional y nacional.

A esta noción de proletariado no se aplica la distinción marxista entre trabajo productivo e improductivo y sí, más bien, una conceptualización integrada de la *labor* humana (Arendt 1958), que la ciencia social feminista ha bautizado como trabajo (re)productivo. La colocación del servicio doméstico como una forma proletarizada de trabajo (re)productivo nos brinda una hipótesis mucho más clara de cómo habría sido la estructura de clases en la sociedad oligárquica: una organización piramidal fuertemente estratificada (étnica y genéricamente), con espacios y cargas laborales sumamente específicas (en cuanto a género, edad y estrato socio-cultural), representaciones muy diferenciadas de lo femenino y lo masculino, pero también con escalas y formas de remuneración extremadamente dispares.

Tendríamos así la descripción casi matemática de la pirámide social de corte tanto clasista como étnico cultural que sugiriera Albó para interpretar la sociedad regional paceña, enclavada en un mundo rural aymara-hablante de raíz prehispánica. Pero esta imagen, curiosamente, fue propuesta para describir al mundo contemporáneo y no a la Bolivia feudal-colonial de la oligarquía. Aunque el balance genérico y étnico ha sufrido significativos cambios, se dan también sorprendentes continuidades que añaden un matiz particular a la segmentación de los mercados laborales observada por los economistas en el análisis del sector informal urbano. Este rasgo estructural aún insuficientemente explicado, contribuye a revelarnos que, al menos en Bolivia, la segmentación colonial de los mercados muestra la huella de antiguas formas de exclusión, a las que se les han sumado nuevas disciplinas culturales. Pero estas continuidades y cambios pertenecen ya al horizonte populista de 1952.

2.2. El horizonte populista

Las oleadas de agitación popular que se sucedieron en el presente siglo en Bolivia describen un prolongado forcejeo con el estado, que tiene su punto culminante en el estallido social de 1952. Después de la agitación de los años 20, cuando el Sindicato Femenino de Oficios Varios intentaba aglutinar a cocineras y comerciantes de los mercados y rutas de comercio interior, sucede la depresión de la Guerra del Chaco (1932-35), que significa una ampliación considerable de las oportunidades laborales para mujeres de todos los estratos sociales (Lehm y Rivera 1988), aunque en medio de una crisis económica muy severa. Pero el estallido de la segunda guerra europea (1939-1945) significó un auge de exportaciones y el crecimiento general de la economía, que implicó a su vez el ensanchamiento de la clase obrera y una rearticulación en las prácticas y percepciones de las clases laborales y populares. Así, todo el período de la posguerra está signado por un movimiento pendular entre gobiernos civiles y militares de corte populista o profundamente antipopular.

En este proceso, las mujeres de los sindicatos anarquistas se organizan rápidamente en Uniones por oficio y en la Federación Obr

Femenina, logrando reorganizar la Federación Obrera Local, en la que pervivían, debilitados, los gremios masculinos masivamente cooptados en las nuevas organizaciones sindicales para-estatales que surgen en la posguerra, en el contexto de los gobiernos populistas de Toro y Busch. En este proceso, ellas asumen una parte del lenguaje liberal y la articulan con su propio discurso libertario, que partía de la reivindicación de derechos persistentemente negados a pesar de la igualdad formal reconocida por las leyes. En uno de los períodos de represión más duros (el gobierno de Mamerto Urriolagoitia), se fortalecen múltiples corrientes políticas que buscan la transformación del estado. En este contexto, surge la propuesta del MNR como el intento más coherente de las élites mestizo-criollas de articular un nuevo discurso reformista que incorpore parcialmente el fermento revolucionario que se había venido acumulando.

Las reformas impulsadas por el MNR escamotean radicalmente los avances hasta entonces logrados por los sectores populares en la búsqueda de su autonomía como sujetos sociales, e imponen una nueva modalidad, obligatoria y universal, de sindicalismo paraestatal que desarticula completamente los sindicatos libertarios, los más combativos en la posguerra. A su vez, se impone en la Central Obrera Boliviana un liderazgo mestizo-ilustrado profundamente machista: el epítome de este estilo político-sindical boliviano es, justamente, Juan Lechín Oquendo, el histórico líder de la COB por casi medio siglo. Este proceso da por tierra con el grueso de los avances organizativos logrados por las mujeres sindicalizadas, liquidando los vestigios de la Federación Obrera Local y la Federación Obrera Femenina, que se ven obligadas a perder su identidad en el difuso sector "gremial" que servía de furgón de cola al liderazgo "proletario". En este sentido, los gobiernos de Toro, Busch y Villarroel representan diversas modalidades del proyecto que encarnará el MNR en los años 50, convirtiéndolo en un modelo hegemónico de organización política, basado en la manipulación de las organizaciones laborales obreras y campesinas y en un aparato clientelar que llegó por primera vez a todos los confines territoriales del país.

La destrucción de la FOL/FOF y la imposición de formas clientelares de subordinación entre una cúpula obrera mestiza-ilustrada y un proletariado colonial predominantemente indígena determinó la práctica exclusión de mujeres e indios en la COB. Los propios conflictos de su inclusión contemporánea en el marco obrero, muestran cuán corto es el horizonte de memoria estatal que nuestro máximo organismo laboral tuvo desde sus inicios. Así, mientras la militancia de base de las organizaciones manifiesta una cierta nostalgia por el viso de "señorío" que representaba una relación de intimidad con familias de la oligarquía, las cúpulas masculinas tienen un discurso cerrado de modernización que busca destruir el pasado radicalmente, sin comprender cómo ellos mismos reproducen aspectos tenaces de ese pasado. De este modo, se atomizan y sumerjen en una vida casi ritual -pero llena de logros organizativos y de solidaridad de grupo- el Sindicato de Floristas y los sindicatos de los mercados antiguos -Sopocachi, Lanza, Miraflores, Calama, Rodríguez-, siempre aferrados a la noción de gremio y ajenos a las formas paraestatales de hacer política. El Sindicato de Culinarias simplemente desaparece, incompatible ya con las pretensiones salariales de su alto nivel profesional -que exigía un esquema dispendioso de ayudas por parte de otras "sirvientas"- que sólo las familias de la oligarquía terrateniente desplazada el 52 se podían dar el lujo de tener (cf. Gill 1995).

Conforme más amas de casa de la oligarquía venida a menos y de las capas mestizas en ascenso entraban al mercado de trabajo, y se ampliaban inusitadamente las oportunidades educativas y de profesionalización en las ramas liberales -para mujeres más que para indios- crecía también una clase media occidentalizada, con gustos anodinos, que tenía ya sea por necesidad o por un toque de distinción, una sirvienta indígena (cholita o de vestido, cama adentro o cama afuera), que realizaba todos los menesteres y recibía por lo general un jornal por debajo del mínimo, careciendo de todo tipo de derechos. La migración rural afectó también el estatuto profesional de los antiguos oficios del servicio doméstico: cocineras, mucamas, niñeras, etc., vieron perderse el perfil de sus especialidades ante la avalancha de chicas "todo servicio", mínimamente instruidas como para hacerlo todo con eficiencia, pero explotables flexiblemente hasta 16 horas por día, y aun de noche en momentos de emergencia.

Un proceso similar de degradación del oficio, por la competencia de miles de artesanos rurales, sufrieron los sindicatos de sastres, constructores y albañiles, trabajadores en madera y otros, cuyas cúpulas acabaron articulándose a la COB como parte de un desdibujado sector "gremial" que debía obediencia y sumisión al liderazgo minero. Estos sectores gremiales conforman organizaciones y asociaciones de todo tipo, que a nivel local consiguen no pocas reivindicaciones en la conquista del espacio urbano, la tributación y otras políticas vinculadas al ámbito municipal y nacional. Por ello, coincidimos con el CEDLA en señalar que la noción de informalidad es una falsa identidad proyectada desde las capas medias liberales hacia la gente trabajadora de ciudades como La Paz y El Alto. Esta población está constituida por una pluralidad de sujetos sociales y articula diversas profundidades históricas en una matriz única de subordinación a la economía capitalista dominante. En particular, la noción de "sector informal" borra la memoria de los combativos sindicatos anarquistas de la FOL y de la FOL, cuya base eran los gremios por oficio, que fomentaban una rigurosa capacitación y solidaridad profesional, aunque también se regían por intrincadas jerarquías. Por lo menos desde hace un siglo coexisten en el mercado informal unidades semiempresariales en las que ha triunfado la lógica de la explotación, con unidades familiares y unipersonales -de éxito y viabilidad variables- cuya principal orientación es la de brindar un esquema de supervivencia en un mercado crecientemente desigual, inseguro y fluctuante. Esta estructura material establecerá los límites y las potencialidades para el desarrollo de reivindicaciones de clase, aunque en estrecho nexo con percepciones, representaciones y demandas de tipo ciudadano y étnico-cultural.

2.3. La expansión mercantil contemporánea.

No es posible reconstruir a partir de los censos la evolución de la PEA urbana post-52 sino hasta 1976, cuando ya el modelo estatal centralizado había iniciado su crisis y las bases sociales del estado populista habían sido neutralizadas por una combinación de dictaduras y crisis económicas. Este proceso culminó en el restablecimiento de la democracia,

en 1982, y la consolidación de un rumbo empresarial y neoliberal en la economía y políticas públicas del estado a partir del gobierno de Paz Estenssoro en 1985. La política del "ajuste estructural" emprendida por este gobierno, y plasmada ejemplarmente en el D.S. 21060, destruye por completo los restos de la anterior forma de estado, privatizando las empresas estatales, desregulando el salario y levantando subvenciones. Los cambios operados en el mercado laboral son, sin duda, impresionantes. Las Encuestas Integradas de Hogares -realizadas por el INE desde los años 80, nos ayudan en la tarea de rastrear la composición del mercado laboral y las conductas económicas de la población urbana, en base a un muestreo periódicamente actualizado que toma a la unidad doméstica como unidad básica de registro, permitiendo combinar así el análisis de los flujos de fuerza de trabajo entre el hogar y el mercado laboral.

Según la elaboración del CEDLA, basada en el análisis de estos instrumentos, se ha observado una creciente terciarización de la economía en las tres ciudades del "eje" (La Paz, Cochabamba y Santa Cruz), con un crecimiento del sector familiar de 36.9%, en 1985, al 38.5% de la PEA urbana, en 1991. Aunque minoritario, el sector empresarial también ha crecido, pasando de un 15.7% al 20% de la PEA en los mismos años, en tanto que el sector estatal se ha visto constreñido, de un 24.3% en 1985, a tan sólo el 17.0% de la PEA, en 1991. El sector del empleo doméstico (que habíamos calificado como una suerte de proletariado colonial femenino) experimentó también un modesto crecimiento, pasando del 5.0% de la PEA, en 1985, a 6.2%, en 1991 (CEDLA-ILDIS 1994:40). Pero no sólo el volumen, también la composición socio-demográfica de la población ocupada por sectores ha sufrido modificaciones importantes en estos seis años. Así, mientras la edad promedio de la fuerza laboral ha tendido a bajar, entre 1985 y 1991, de 36.4 años a 34.4 años, la participación femenina en la PEA ha aumentado considerablemente, pues en 1985, 37.1% de la PEA eran mujeres, en tanto que, en 1991, esta cifra había crecido a 42.7%. En este universo predominaban las mujeres en el servicio doméstico -con alrededor del 90%- y en el sector familiar, donde habían pasado en el mismo periodo de 47.2% a 58.6% de la PEA del sector, ratificando así tendencias visibles en el conjunto de países latinoamericanos (cf. Berger y

Buvinic 1988). El sector semi-empresarial también ha sido escenario de una creciente participación femenina, de 18.7% al 24.4% entre 1985 y 1991. Por el contrario, los dos sectores donde la participación femenina se estancó fueron el empresarial y el estatal, con 20% y 35%, respectivamente, en los dos años (CEDLA-ILDIS 1994:44).

La información procesada por el CEDLA nos permite también apreciar variaciones en la *calidad* del empleo por sectores y categorías ocupacionales, debiéndose destacar un incremento generalizado de la jornada laboral, especialmente fuerte entre obreros y patrones, que en 1985 trabajaban 45.5 y 45.8 horas semanales y en 1991, 50.5 y 51.4 horas semanales, respectivamente. Esto se debe a los efectos conjuntos del Decreto 21060, que norma la llamada Nueva Política Económica del gobierno de Paz Estenssoro (1983-1987): desregulación del salario y eliminación de subvenciones en el mercado de bienes y servicios, crecientes constricciones impositivas y de precios para la industria manufacturera (tanto estatal como privada) y liberalización completa del mercado de trabajo para los obreros. El sector de "empleados" (públicos y privados) también vio incrementarse su jornada en 4.2 horas, mientras que tanto los profesionales independientes como los trabajadores por cuenta propia trabajaron un promedio de 3.8 horas más por semana en 1991 que en 1985. El sector familiar no remunerado tuvo un incremento modesto de 2.4 horas semanales, en tanto que las empleadas domésticas vieron decrecer mínimamente su jornada en -0.1 hora, lo que revela, al menos, el influjo del mercado y de nuevas oportunidades laborales para las mujeres de este sector tradicionalmente sobreexplotado de la fuerza de trabajo. Para el resto de los sectores habría que ensayar la hipótesis de que la prolongación de la jornada laboral afecta más a las mujeres que a los hombres, pero los datos del CEDLA no lo permiten por el momento.

En conjunto, podemos constatar entonces el notable incremento del empleo femenino y su concentración en unidades partícipes del mercado informal urbano, principalmente en negocios de tipo familiar y unipersonal. Estos sectores constituyen, junto con el servicio doméstico, las principales regiones de la economía abiertas al proceso de expansión de la PEA femenina. Asimismo, observamos una creciente inserción laboral de

migrantes en la PEA, que aportaron entre el 36.1% en 1985, y el 59.2% de la fuerza de trabajo en 1991. Estas, en realidad, constituyen tendencias de larga duración en la economía y la sociedad bolivianas, puesto que una estructura similar del mercado laboral ya se hacía visible en los censos de 1877, 1900 y 1950, e incluso en la numeración del duque de la Palatta de 1684. En las condiciones actuales, al horizonte colonial de larga duración se suman los efectos de las luchas por la equidad de los años 20-30, y la paradójica modernización implantada por la revolución de 1952. Pero este fenómeno lleva también la marca de procesos más recientes, como la llamada feminización de la pobreza, que se traduce en el deterioro creciente del nivel de ingresos y la calidad general del empleo tanto para asalariadas como para trabajadoras por cuenta propia y pequeñas empresarias. Así, el porcentaje de ocupados con déficits de ingresos (con respecto a una canasta familiar normativa mínima) había crecido de 79%, en 1987, a 86.1%, en 1991, entre los asalariados, y de 78.5%, en 1987, a 81.5%, en 1991, entre los no-asalariados (CEDLA-ILDIS 1994:65). En otras palabras, mientras más migrantes, mujeres y jóvenes ingresan a la fuerza laboral, más tienden a deteriorarse las condiciones de trabajo y los ingresos, precisamente en los sectores que ofrecen un canal de inserción laboral para esta población, menos calificada y sometida a una serie de restricciones y discriminaciones de corte a la vez patriarcal y colonial.

Los datos de las Encuestas Integradas de Hogares analizados por el CEDLA brindan también información valiosa para el estudio del sector formal. Así, puede constatarse que junto con el empleo femenino, han crecido también la desocupación y subocupación masculinas. En las ciudades del eje, la cesantía acusó una curva ascendente entre 1985 y 1989, que se ha atenuado un poco a partir de 1990. El mayor número de cesantes proviene del sector estatal, con un nivel pico alcanzado en 1987 como consecuencia de los masivos despidos producidos en la minería nacionalizada y otros sectores. El sector semiempresarial, en cambio, tiende a absorber desocupados, en tanto que el sector familiar y el servicio doméstico han comenzado a experimentar una saturación, expulsando cada vez más desempleadas a las calles. En un país en que apenas 35% de las mujeres llega al nivel secundario, y en el que la cobertura escolar -en los

departamentos andinos- alcanza tan sólo al 36.5% de la población en edad escolar (CEDLA-ILDIS 1994: 213), la perpetuación de una condición subordinada y excluída de las mujeres se realiza, paradójicamente, en el mercado laboral, que no ofrece ningún tipo de gratificación ni calificación - salvo la mera sobrevivencia- a la mayoría de sus integrantes, prolongando crecientemente la jornada laboral y degradando el salario y las condiciones generales de trabajo hasta límites históricamente inéditos. Como veremos en los acápites dedicados al análisis cualitativo, la economía de prestigio que construyen las/os trabajadoras/es en el mercado informal urbano compensa las penurias y otorga significado social a la incesante y laboriosa actividad desplegada por estos sectores.

Las tendencias esbozadas no son privativas de nuestro país y más bien se enmarcan en un proceso continental. Berger y Buvinic, por ejemplo, señalan que entre 1950 y 1980 la fuerza laboral femenina en América Latina se había triplicado, en tanto que la masculina sólo se había duplicado. Las autoras atribuyen esto a tres causas fundamentales, que son también válidas para el caso boliviano: el incremento de la migración femenina, la ampliación de oportunidades educativas para las mujeres y, principalmente, el crecimiento de la necesidad de trabajar, como consecuencia de la crisis. Esta resultaba particularmente aguda para los varones, que vieron crecer el desempleo masculino entre 1980 y 1983, del 5.3% al 8.8% de la pobación en edad laboral (Berger y Buvinic 1988:14-15). La crisis también ha significado un incremento del número de hogares encabezados por mujeres, ya sea por ausencia total o temporal del cónyugue o por hallarse éste en situación de desempleo. En tal sentido, el ingreso al mercado laboral, lejos de significar una oportunidad de ascenso económico y satisfacción personal, resulta para la mayoría de las mujeres de sectores populares urbanos tan sólo un mecanismo para sobrevivir en una situación desesperada.

Finalmente, el servicio doméstico, que según nosotras constituye la más viva evidencia de la contradicción diacrónica colonial en la estructura del mercado laboral urbano, ha pasado también por una serie de continuidades y cambios parciales, que han sido claramente expuestos en el libro ya citado de Lesley Gill (1995). En un primer nivel, el sistema estratificado y colonialmente articulado de gradaciones internas y externas que caracterizaba a los antiguos gremios de culinarias y otros, tenía un nivel de especialización al que no accedía la "chica todo servicio", que inundó las ciudades con la ampliación de las oportunidades educativas experimentada desde la revolución de 1952. Según Gill, esto condujo a la progresiva degradación de las antiguas especialidades y su conversión en profesiones (la escuela hotelera cubre el mercado de élite, con un reclutamiento predominantemente masculino), mientras que la mayoría de trabajadoras del hogar asumían múltiples oficios y normalmente se empleaban "cama adentro". Esta degradación implicó pues un aumento notable de la jornada de trabajo y la vigencia de formas de explotación más sutiles, que siguieron practicándose consuetudinariamente a pesar de toda una nueva legislación promulgada en la década de los años 50, que no llegó nunca a ponerse en práctica. Según Gill, la dependencia patriarcal/patrimonial que caracterizaba a la antigua relación de servidumbre en la Bolivia oligárquica habría dado paso en épocas recientes a formas "contractuales", aparentemente más libres, de reclutamiento y movilidad laboral, que se volverían predominantes sobre todo a partir de los años 80. Justamente, las estadísticas analizadas páginas atrás nos muestran el relativo efecto de "normalización" de la jornada laboral en el caso de las trabajadoras del hogar. Esto se confirma por la ampliación del sector de empleadas "cama afuera" y de los sistemas contractuales por horas en el servicio doméstico.

Pero al mismo tiempo, en el interior del espacio más íntimo y cualitativo de este proceso -la relación laboral cotidiana, que implica una serie de interacciones emotivas y negociaciones de identidad-, se reproducen relaciones pseudo-familiares que nuevamente injertan la igualdad formal en el modelo hegemónico patriarcal/colonial que configura el hábitus más profundo en los comportamientos de las capas medias y altas. Las relaciones pseudo-familiares tienden incluso a sustituir a las formas contractuales en los negocios y las unidades domésticas de las propias familias migrantes, reproduciendo en su interior estratificaciones y exclusiones vigentes en el conjunto de la estructura social, pero que escapan a la acción niveladora de las leyes. Y finalmente, el que ciertas condiciones de trabajo hayan mejorado y permitan una mayor libertad de

elección a las trabajadoras del hogar esconde también el hecho de que junto con ellas se han perdido viejas seguridades, confianzas y lealtades que antaño aseguraban al menos la atención médica y otras consideraciones laborales ganadas a través de la antigüedad.

En síntesis, el trabajo de Gill nos muestra ejemplarmente cómo se reproducen los eslabones de la cadena colonial en las mentalidades y en el esquema de representaciones sociales vigente en la sociedad paceña moderna, y cómo este núcleo duro donde se asienta la dominación no se ve afectado por los cambios legales formales y se manifiesta incluso en la propia estratificación del mercado, cuya segmentación actual exhibe la huella de múltiples subordinaciones. Así, la "cholita" joven y soltera seguiría pagando una suerte de derecho de piso con su ingreso a los hogares de las capas medias y altas hispanocriollas, prolongando y disfrazando las relaciones paternalistas que tipificaban el servicio de la *criada* o trabajadora infantil tempranamente socializada en los rituales de la dependencia en el período oligárquico. En la Bolivia postrevolucionaria se habría atenuado la estratificación interna del servicio doméstico para dar lugar a una homogeneización relativa a partir de un esquema pseudo-familiar "cama adentro" cada vez más segregado[7], para finalmente dar paso a la modalidad "cama afuera", que comienza a parecerse cada vez más a la precariedad del trabajo asalariado en el sector productivo. En estas condiciones, oficios altamente especializados y duraderos del trabajo doméstico han desaparecido en favor de una mano de obra múltiple, que cubre varias de estas especialidades pero que ingresa al servicio doméstico por un período relativamente corto de su vida. Las formas de opresión han variado también de un modo ambigüo. Al mismo tiempo, emerge una noción de "derechos inéditos" (cf. Rivera 1993a) -como el de cambiar de trabajo, o el derecho a hacer valer las nuevas leyes que regulan las condiciones de trabajo para el sector-, pero a cambio de ellos las mujeres en el mercado laboral han sufrido también una implacable erosión de antiguos saberes y logros organizativos.

[7] Basta mirar el lugar que ocupan las habitaciones de servicio en los modernos edificios paceños para constatar esta segregación creciente de las empleadas domésticas en los confines del espacio que ocupan las familias de las capas medias y altas.

Así, el derecho a la sindicalización, que había sido una conquista conjunta de obreros, trabajadoras domésticas y trabajadoras/es por cuenta propia en las principales ciudades, plasmada en la intensa actividad de la Federación Obrera Femenina y la Federación Obrera Local de los años 30 y 40, fue reafirmado retóricamente después de 1952, mediante una legislación que reconocía en la letra sus derechos laborales pero que al mismo tiempo los negaba tenazmente en la práctica cotidiana del poder en los espacios privados. Los esfuerzos actuales por la sindicalización de las trabajadoras del hogar, datan de más de una década y han atravesado por penurias y dificultades inmensas para consolidarse[8]. Dentro de una estructura social en la que los viejos privilegios se injertan con nuevas formas de dominación, el servicio doméstico acaba siendo algo así como un "servicio civil obligatorio" o "servicio civilizatorio" (cf. Cotlle y Ruiz 1992), que pagan los estratos de la población sometidos a la mayor carga histórica de discriminaciones coloniales. Tal como los mit'ayos y kapchas de las minas de Potosí, este "proletariado colonial andino" sería resultado de un complejo juego de factores: la estructura segmentada de los mercados laborales, de bienes y de capitales, la vigencia de dispares códigos normativos y la existencia de toda suerte de tasas y precios diferenciales nos revelan un mercado urbano colonialmente estratificado, en el que se aprecia la huella abigarrada de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad.

Pero aún sobre estos mecanismos de sometimiento de aquellas mayorías que aportan a la construcción nacional tan sólo con sus cuerpos (i.e. con su trabajo [re]productivo), se teje un nuevo acto civilizatorio en 1952. El crecimiento de los movimientos de trabajadores urbanos y rurales entre 1932 y 1947 y la profunda crisis de la república liberal inauguran una nueva era de la historia boliviana, que estaría signada por la realización de

[8] El Sindicato de Trabajadoras del Hogar es una organización surgida recientemente, que reivindica la necesidad de una Ley de la Trabajadora del Hogar para regular sus derechos y obligaciones. Tal ley existe ya desde la década del 50 pero aun no hay mecanismos que permitan su aplicación. Este es claro ejemplo de disyunciones entre la legalidad ciudadana formal y la vigencia de un sentido común dominante orientado por una normativa más arcaica, que naturaliza la explotación colonial del trabajo doméstico.

las consignas retóricamente incorporadas en el sistema político desde las reformas liberales de 1870, pero con un ingrediente inédito: la noción de "pueblo", o "multitud". A través de ella se instala una visión homogeneizada del mestizaje, que borra, como en un palimpsesto, las contradicciones coloniales subyacentes a la nueva forma de ciudadanía. En la construcción de este sujeto colectivo intervienen tendencias corporativas profundamente masculino-centradas como el hitlerismo de los años 30, cuyo influjo permite completar en Bolivia el ideal de femineidad-masculinidad centrado en el hogar heterosexual y monogámico, permisivo para el adulterio masculino, que confina a las mujeres al cuidado de la casa y de los hijos, y a una activa vida social que gira en torno a las funciones públicas de su cónyuge. Este ideal es, hasta hoy, un modelo hegemónico de representaciones colectivas de género que la sociedad mestizo-criolla dominante introyecta al conjunto de la población a través de los mecanismos coactivos y domesticadores de la escuela, el cuartel, el trabajo doméstico y la religión. Pero a contrapelo de este proceso, al calor de las duras realidades del mercado, miles de mujeres de los estratos bajos experimentan y construyen sus propias representaciones de la masculinidad, la femineidad y la ciudadanía, a través de una práctica multiforme y contradictoria que queremos explorar en los siguientes capítulos.

Capitulo 3
Ser chola o birlocha negocianta en un mercado colonialmente estratificado

3.1. El mercado como microcosmos

Tanto La Paz como El Alto tienen extensas áreas de mercados y ferias callejeras, que han estado experimentando un crecimiento muy visible en los últimos años, a medida que oleadas de nuevos comerciantes y productores por cuenta propia van ingresando en el mercado informal. A partir de las medidas de ajuste dictadas en 1985, con el fin de controlar un proceso inflacionario anual de cuatro dígitos, decenas de miles de trabajadores se vieron progresivamente expulsados de la minería estatal y la industria manufacturera. Esta fuerza de trabajo, mayoritariamente masculina, ha tropezado con serias dificultades para reconstruir una actividad laboral estable y generadora de ingresos familiares, por lo que se apoya cada vez más en el trabajo de otros miembros del hogar, particularmente de la mujer y los hijos mayores. Por su parte, la larga experiencia laboral y mercantil de las mujeres, sean migrantes u oriundas de la ciudad, les ha permitido la acumulación de saberes y habilidades en el manejo de la lógica y las reglas del juego del mercado. En un espacio tan complejo y abigarrado como el que nos ocupa, estos saberes suelen transmitirse de generación en generación, y constituyen el principal recurso invisible con el que estas pequeñas empresas familiares cuentan para sobrevivir.

La crisis económica postinflacionaria, desatada a partir de las políticas de ajuste (1985), ha introducido transformaciones importantes en la estructura de los mercados. El despido masivo de trabajadores de empresas estatales, la quiebra del sector industrial de bienes de consumo y la desregulación salarial, han volcado a decenas de miles de trabajadores a las calles, donde para subsistir han recurrido al autoempleo. Este inusitado crecimiento del mercado informal de trabajo por cuenta propia ha agudizado la competencia y contraído los ingresos, obligando a la diversificación laboral, la prolongación de la jornada y muchas otras

estrategias. Como consecuencia de todo ello, los mercados de La Paz y El Alto han experimentado un crecimiento físico y económico que puede compararse con una mancha de aceite. Se han establecido nuevas áreas feriales, y las existentes han sufrido una notable expansión demográfica y espacial. La feria ha convertido al mercado en una suerte de almacen o depósito, cuyas dueñas tienen que salir algunos días a la calle a competir en sus puestos callejeros con las advenedizas. En todo ello, tanto la organización interna como las funciones de los viejos mercados han sufrido importantes transformaciones.

Los mercados cerrados tradicionales, adquiridos tras larga lucha por las mujeres sindicalizadas de la FOF en los años 30 y 40, han dejado de ser el principal centro de operaciones comerciales en la mayoría de barrios de las dos ciudades, en tanto que las áreas feriales callejeras aledañas han experimentado un impresionante crecimiento, tanto en el volumen de sus operaciones como en su dimensión física. Para decirlo en las palabras de una vendedora: "la gente se ha acostumbrado a comprar en las calles y ya no quieren entrar a los mercados". Esta competencia por parte del comercio ambulante, así como la creación de espacios feriales aledaños a los antiguos mercados, ha inducido a las comerciantes a abandonar sus amplios puestos en el interior para salir a las calles a compartir con las nuevas comerciantes instalando sus *ch'iwiñas* y sus tarimas como símbolo de su apropiación de un cuadrilátero del espacio callejero. De esta manera, han logrado mantener su preeminencia como comerciantes antiguas y respetadas y su capacidad de tolerar a las recién llegadas, estableciendo acuerdos que las consolidan en sus rasgos de generosidad, prestigio y capacidad de convocatoria gremial. De esta manera, han llegado a converger dos sistemas de transmisión y dos tradiciones diferenciadas en la adquisición del oficio: la de aquellas vendedoras de larga tradición familiar que coexisten con las vendedoras más recientes, cuyo aprendizaje está basado en la experiencia propia o en el sentido u *olfato* comercial que han logrado adquirir por sí mismas para el negocio, muchas veces al precio de soportar riesgos y decisiones catastróficas para su patrimonio.

Sin embargo, si las comparamos con la situación del comercio ambulante, la diferencia entre estas dos tradiciones se difumina.

Vendedores ambulantes de ambos sexos pululan en las ferias y mercados de La Paz acarreando su mercancía. Carecen de tarima, kiosko o ch'iwiña y deben contentarse con un awayu o plástico colocado en el suelo a manera de alfombra, mediante el cual delimitan sus derechos (precarios) al espacio ferial que ocupan temporalmente. Esto no debe llevarnos a pensar, no obstante, que las ambulantes se están siempre moviendo de un lado a otro: por lo general, se establecen en lugares relativamente fijos del mercado, cuya estabilidad depende de la buena voluntad de las vendedoras establecidas o de sus dirigentes, y sólo salen del lugar cuando surge algún conflicto o cuando pierden la protección de las otras vendedoras. De hecho, como la competencia del comercio ambulante es uno de los problemas más generalizados que deben enfrentar los sectores más establecidos, y ya que deshacerse de ellas sería casi imposible, las vendedoras antiguas han optado en muchos casos por una política de tolerancia hacia estas competidoras. Sin embargo, puede que exista una racionalidad más pragmática detrás de ello: con el fin de enfrentar la creciente competencia y la progresiva disminución de sus ganancias, las comerciantes usan frecuentemente la estrategia de meter en el negocio a hermanas, cuñadas, ahijadas y otras dependientes, de tal manera que logren controlar tantas franjas del mercado como les sea posible.

La cambiante estructura y disposición espacial de las ferias y mercados tiene todavía una otra dimensión: el ciclo de días de feria y de horas diarias de las distintas ferias y mercados parece una suerte de antena sensible a cualquier tipo posible de consumidor, desde el madrugador, que inicia su jornada antes de las 5 a.m. hasta el trasnochador que se recoge pasada la media noche, pasando por la ama de casa o la oficinista que va de compras después del trabajo, o la empleada doméstica de las familias de ingresos medios y altos, que acude al mercado por las mañanas. En La Paz y El Alto hay mercados y ferias a horas nocturnas, mañaneras y vespertinas, de fin de semana o en periodicidad bisemanal. Las hay también para todo tipo de comprador: desde los mayoristas que revenden la mercancía en otros lugares y horas, hasta quienes compran al detalle para el consumo diario y todo tipo de intermediarios que redistribuyen los productos en ferias y pueblos rurales y en otros mercados barriales de La Paz. En medio

de esta caleidoscópica variedad, podemos distinguir los siguientes tipos más usuales: a) las ferias diarias (como la Ceja de El Alto o la zona central de 14 de septiembre en La Paz); b) las ferias de fin de semana (Rodríguez, Villa Fátima y la mayoría de mercados de alimentos); y c) las ferias de dos días semanales (como ser la 16 de julio, los jueves y domingos, el mercado de la Garita los miércoles y sábados, o las diversas ferias llamadas "saxra qhatu", los martes y viernes). Asimismo, una feria diaria como la de la Ceja, es feria de tarde y vespertina, en tanto que la zona comercial central del Abasto o "mercado negro" es más bien diurna. Incluso, existe una feria con tres turnos al día: la zona de la Tumusla y la plaza Juaristi Eguino, que tiene el turno de las "mañaneras" (5 a 9 a.m.) y un turno nocturno (7 a 11 p.m.) de vendedoras mayoristas de ropa, que se alterna con el turno normal diario de venta al detalle.

Además de este movimiento cíclico que organiza los mercados de La Paz y El Alto como una suerte de orquesta de percusión con distintos ritmos y cadencias, tenemos también ferias anuales, que modifican el ciclo diario o semanal estableciendo momentos de mayor intensidad y concentración a lo largo de un calendario eminentemente ritual. Las más importantes de estas ferias son las dos semanas de Alasita en enero-febrero, la feria de Carnavales, la de Todos Santos y la de Navidad que duran de una a dos semanas. En los barrios de la ciudad existen también otras ferias anuales (feria de Ramos en El Alto, fiestas patronales de los diversos barrios), que completan este panorama de actividades vinculadas al calendario festivo y ritual de los migrantes y habitantes populares de la urbe, que nos muestra el vigor de la economía paralela constituida en el proceso de expansión del mercado informal urbano.

La apariencia caótica de los mercados callejeros de La Paz y El Alto, con sus abigarradas filas de tarimas y ch'iwiñas, siguiendo laberínticas ubicaciones y confusos acomodos espaciales, oculta en realidad una estructura organizativa y social bastante ordenada y dinámica que regula los derechos a la posesión y al uso de cada metro cuadrado en los mercados y espacios feriales de ambas ciudades. Como es obvio, estos derechos no implican una propiedad tangible o física, sino más bien una suerte de acuerdo simbólico socialmente reconocido para ocupar un espacio, de

acuerdo con los movimientos y ritmos cíclicos ya descritos. Así, en la zona de la Tumusla-Juaristi Eguino, la persona que tiene derechos sobre un determinado espacio en el turno de las "mañaneras" no podrá usar esos derechos durante los otros turnos o momentos del día. Pero ¿cómo es que se crean, se regulan y se mantienen estos derechos o acuerdos tácitos entre vendedoras?

La organización de los derechos sobre el espacio está principalmente en manos de la Asociación o Sindicato, una organización que ha experimentado notables cambios en las últimas décadas. La Asociación es la forma sucedánea, pero secularizada, de una organización más antigua, de corte gremial: el Maestrerío o gremio de los miembros de un determinado oficio artesanal o de servicios. En La Paz colonial, gremios masculinos como los carpinteros, albañiles, cocheros o aurigas, matarifes y talabarteros tenían una vida organizativa y ritual altamente estructurada, junto a gremios femeninos como las lecheras, floristas, tejedoras o barrenderas. En su versión más antigua, todo rubro de comercio o artesanía tenía la obligación de acogerse a la organización gremial, con cargos como la Maestra Mayor, Maestra Menor, regidoras, etc., quienes debían asumir anualmente las obligaciones fiscales de los agremiados hacia el estado colonial, así como la regulación de sus derechos, principalmente el derecho del gremio a monopolizar determinado producto o actividad. Una parte importante de las actividades gremiales tenía que ver con el calendario ritual, organizado en torno a una fiesta patronal anual del gremio y otros ritos menores. Este fue, inicialmente, un medio utilizado por las autoridades religiosas coloniales para cristianizar a la población indígena o chola que formaba el grueso de los miembros de los distintos gremios artesanales y comerciales urbanos. Sin embargo, estas actividades rituales acabaron canalizando prácticas religiosas andinas, sobre todo en aquellos gremios en los que coincidía la dedicación a alguna ocupación artesanal o comercial con la pertenencia a un ayllu en las fronteras urbanas. De esta manera, los ritos rurales andinos que invocan la fertilidad del ganado y de la tierra tuvieron un desdoblamiento urbano a través de ricas prácticas rituales en procura de la prosperidad en los negocios y la fertilidad del dinero. El Maestrerío ha sobrevivido hasta nuestros días, incluso con mucho de su

intensa vida ritual y sus funciones normativas, pero coexiste tensamente con la organización más secularizada de la Asociación o Sindicato, a la cual, sin embargo, ha contagiado con algo de sus funciones rituales. Así, por ejemplo, la directiva de una Asociación tiene obligaciones como la de organizar la fiesta patronal, auspiciar la ch'alla de los puestos o hacer bailar a sus miembras en la fiesta del Carmen, patrona de la ciudad y de los mercados. Sin embargo, en términos generales, los dominios de la Maestra Mayor están confinados al espacio interior de los mercados, en tanto que el espacio ferial del exterior está por lo general en manos de las Asociaciones y Sindicatos. En otras palabras, el tipo antiguo de organización gremial no ha podido regular por sí mismo el crecimiento de los mercados, y ha tenido que ceder estas funciones a la Asociación o Sindicato, que en sus distintos niveles, regula lo esencial de la vida de cada mercado o feria.

Las Asociaciones combinan, a menudo en forma muy confusa, criterios organizativos basados en la ocupación con criterios espaciales, con claro predominio de estos últimos. Una Asociación, típicamente, cubre a los comerciantes de una a tres cuadras en una determinada zona ferial. Sin embargo, a menudo la Asociación sólo incluye un tipo de comerciante, o un tipo de producto, y la dispersión espacial de sus miembras puede extenderse hasta varias cuadras. Como consecuencia de esto, las Asociaciones están interdigitadas entre sí, ocupando espacios a veces conflictivos con otras asociaciones o rubros y creando un panorama confuso de derechos y atribuciones. Esta confusión se debe tanto al crecimiento físico de los mercados y ferias como a los frecuentes cambios de actividad y producto que se dan como mecanismo para enfrentar la competencia. Sucede entonces que algunas Asociaciones, que fueron organizadas según el tipo de producto, acaban adquiriendo rasgos espaciales y viceversa, o bien adoptan criterios de reclutamiento basados en relaciones informales de parentesco o paisanaje, con lo que el panorama de las funciones de estas organizaciones termina complejizándose enormemente. Tal es el caso de la Asociación de Comerciantes en Vestuario y Ramas Afines de la feria de Cementerio-Tejar, entre cuyas miembras, hoy en día, no se encuentra ninguna comerciante de ropa, puesto que todas se han cambiado al rubro de productos alimentarios. A las integrantes de esta Asociación les tiene sin cuidado la incongruencia entre su nombre y la actividad que desempeñan: más problemático les resultaría tener que rehacer todo el papeleo de su personería jurídica para adoptar un nuevo nombre.

La Asociación es también una versión empobrecida de los sindicatos de gremio que proliferaron en los años 20 y 30, al calor del proceso organizativo desatado por sectores artesanales anarquistas y socialistas. Los sindicatos anarquistas de la ciudad de La Paz tuvieron un importante papel reivindicativo y libraron batallas sociales importantes, como la lucha por la jornada de 8 horas, el rechazo al carnet de identidad y la movilización pacifista en contra de la represión y la guerra. Las actuales Asociaciones no cumplen ya funciones educativas, concientizadoras y de reivindicación social y política tan amplias como el Sindicato o la Unión Gremial anarquista, pues su papel se reduce casi exclusivamente a organizar y regular los derechos de sus asociadas sobre el espacio. Sin embargo, en ciertas coyunturas, las Asociaciones vuelven a adquirir una aureola reivindicativa, especialmente si surge un conflicto con el estado o el municipio en torno al tema de los impuestos o el uso del espacio. El ejemplo más claro del primer tipo de conflicto es el tema de la doble tributación, que motiva periódicas protestas, marchas y acciones colectivas en las que las asociaciones gremiales participan masivamente. Un ejemplo reciente de un conflicto del segundo tipo fue el que tuvo lugar entre fines de 1991 y principios de 1992 en torno a la Subalcaldía de la zona 14 de septiembre. El desalojo de los puestos callejeros en las céntricas arterias de la Buenos Aires-Max Paredes, con motivo de la inauguración del edificio de la subalcaldía, motivó la airada protesta de las asociaciones del Abasto, el mercado Uruguay, el 19 de marzo y todas las calles aledañas. El éxito de la movilización fue tal, que los patios de la nueva Subalcaldía se vieron convertidos en un nuevo mercado, dando cabida no sólo a las comerciantes callejeras desalojadas, sino incluso a multitud de nuevas aspirantes, que cambiaron así su condición de ambulantes por la de comerciantes con puesto fijo. A su vez, en la acera externa no se ha podido evitar la instalación de nuevos puestos. Cuando emerge un conflicto de este tipo, puede verse en plena acción a todo tipo de redes y alianzas sociales: de parentesco, de clientela o de adscripción política, de vecindad, paisanaje o

gremio, lo que nos da una imagen instantánea de la complejidad del microcosmos que constituye un mercado.

Las situaciones anteriormente descritas podrían comprenderse mejor si las miramos como un proceso regulatorio desde adentro que permite tanto la expansión de los mercados como el establecimiento de límites y controles a este proceso. Una expansión caótica y descontrolada impediría que las vendedoras establecidas en una zona controlen el problema de la competencia de los ambulantes, y se desataría una caía de los precios que afectaría a todas. Sin embargo, una actitud excesivamente rígida podría desprestigiar el conjunto de la feria o motivar la aparición de un nuevo espacio ferial competitivo, lejos del alcance de las asociaciones que lo controlan. Esta suerte de política del espacio puede ayudarnos a explicar muchos aspectos de la dinámica de los mercados callejeros, tanto en lo que se refiere a su estructura organizativa como a los mecanismos más informales de equilibrio (así sea precario) que logra generar. Sin embargo, la reciente consolidación del sistema municipal como espacio político y electoral ha introducido un nuevo factor en esta situación. Las relaciones clientelares con los partidos políticos y con las autoridades municipales de turno se han convertido, también, en formas de adquisición de derechos sobre el espacio y, por lo tanto, este proceso de cambios regulatorios *desde adentro*, controlado por las propias vendedoras a través de sus relaciones informales y sus asociaciones, está siendo seriamente desequilibrado por la aparición de nuevos mecanismos de subordinación que afectan a las asociaciones en conjunto, y a cada miembro particular, proponiéndole nuevos modos de negociación (crecientemente patriarcales) en el espacio político municipal como condición para adquirir y/o conservar sus derechos sobre el espacio.

¿Cómo enfrentan las cholas y birlochas de los mercados paceños las inseguridades y fluctuaciones del mercado y la atomización y pérdida de capacidad articuladora de sus organizaciones? ¿Qué estrategias despliegan para capear la ausencia de oportunidades de crédito y la creciente agudización de la competencia? En los siguientes acápites analizaremos los resultados obtenidos de la aplicación de varios instrumentos de investigación con el fin de profundizar en la dinámica reciente, donde

convergen múltiples procesos históricos. Exploraremos brevemente las características del programa Bancosol y los rasgos generales de su clientela en las ciudades de La Paz y El Alto, a través de los datos de la encuesta. Se observará en detalle la conducta de las unidades administradas por mujeres, comparando a receptoras con no receptoras de crédito, en la muestra de 50 casos. Finalmente, intentaremos una mirada interior al funcionamiento de estas unidades familiares a través de un análisis etnográfico de itinerarios migratorios, familiares y laborales que marcan pautas comunes y diferenciadoras en la conducta de algunas de nuestras entrevistadas. Las estrategias laborales y conyugales de las trabajadoras por cuenta propia, nos revelarán cómo es que ellas han logrado instalar su negocio, ingresar en la asociación, enfrentar las fluctuaciones del mercado y capear las crisis. Observaremos unidades económicas exitosas y relativamente estables, tanto como aquellas en proceso de deterioro y pérdida de ingresos. En un contexto de crisis económica prolongada, lâs diversas estrategias desplegadas por las mujeres para enfrentar la sobrevivencia nos mostrarán los límites estructurales de la iniciativa histórica femenina y los mecanismos de inequidad que incuba el conjunto del sistema.

3.2. Características del empleo por cuenta propia en La Paz-El Alto

La atomización o fragmentación creciente del mercado, más una larga herencia de segmentación colonial que complejiza cada vez más la fisonomía de los sujetos participantes en un conjunto abigarrado de prácticas y relaciones económicas, desdibuja el perfil de los grupos y colectividades sociales que el propio mercado constituye. Estos sólo aparecen en las estadísticas económicas y en el escenario físico del mercado: su participación gremial y política, en cambio, permanece semioculta, circunscrita a movilizaciones locales, peleas por el espacio y negociación con las autoridades del municipio. En el plano electoral, su participación ha puesto de manifiesto una serie de demandas relativamente consistentes, pero expresadas difusamente en un abanico de opciones populistas. En un trabajo conjunto, Eliana Castedo y H.C.F. Mansilla reiteran una opinión tradicional de la literatura sobre los trabajadores por

cuenta propia, cuya participación política se atribuye a actitudes y mentalidades tradicionales muy arraigadas, proclives a la informalidad y la ilegalidad, como base de comportamientos reacios a la modernización y lindantes en lo delictivo (Castedo y Mansilla 1993: 63 y ss.). La estrecha asociación de la noción de "informalidad urbana" con la simple ilegalidad ha sido ya criticada por Casanovas, aunque el autor no desconoce el componente antifiscal que caracteriza a las prácticas económicas del sector (Casanovas 1989).

La intensa actividad gremial y económica de las trabajadoras por cuenta propia -un sector crecientemente feminizado e "indianizado" de la fuerza de trabajo- nos muestra que ellas/os no aceptan pasivamente las condiciones que el estado y la economía capitalista dominantes imponen sobre sus negocios. En el plano económico, estos sectores se adaptan creativamente a las limitaciones y posibilidades que les ofrece el mercado, estableciendo estrategias de competencia y/o convivencia con el sector empresarial, ya sea recurriendo a la prolongación de la jornada laboral u ocupando *nichos* que la empresa capitalista desdeña o es incapaz de capturar (cf. Mezzera 1988:71). En un conglomerado urbano con fuerte presencia migrante aymara, como es La Paz-El Alto, estos nichos han logrado estructurar toda una economía paralela, que gira en torno a los calendarios festivos, a las actividades rituales, al consumo ceremonial y a los intercambios rural-urbanos, en una dinámica económica crecientemente competitiva y articulada con el mercado local y regional, pero a su vez provista de singulares ritmos, barreras y restricciones culturales que continúan reproduciendo espacios segmentados y esferas de circulación parciales, tanto en el mercado laboral como en el de bienes y servicios (cf. Vargas D. M. 1995).

En La Paz-El Alto, el mercado informal urbano articula a un conjunto de unidades o negocios de tipo comercial, artesanal o de servicios en el cual pueden hallarse desde pequeñas empresas con fuerza de trabajo asalariada, además de familiar o personal, hasta negocios domésticos o unipersonales con variables grados de dependencia del trabajo familiar. A su vez, entre los negocios familiares y unipersonales hay una gama de formas de transmisión de saberes, disciplinación y remuneración de la

mano de obra, donde suelen combinarse relaciones de consanguinidad o afinidad con reciprocidades gremiales, inscritas en un vasto y estratificado mundo de contactos rural-urbanos basados en el paisanaje, la unidad más inclusiva de los residentes en la ciudad de La Paz (cf. Albó, Greaves y Sandóval 1983). En un trabajo sobre las microcomerciantes de la ciudad de La Paz, Silvia Escóbar de Pabón mostró que el sector formal (estatal o privado) había bajado del 15.2% al 11.2% en su participación en el empleo generado por el comercio, en comparación con el sector informal (semiempresarial o familiar), que aumentó de 84.8% a 88.8 entre 1980 y 1983. Ciertamente, de este volumen, el sector familiar (incluidos los negocios unipersonales) se llevaba la parte del león: 76% de los puestos generados en el comercio eran de tipo familiar (1988:101).

La marcada especialización laboral de las mujeres que forman parte de la PEA revela otra faceta de este mismo proceso. Un otro aporte de Silvia Escóbar de Pabón con base en las Encuestas Integradas de Hogares del Instituto Nacional de Estadística, describe con bastante precisión la composición de la PEA en las tres ciudades del eje (La Paz, Cochabamba y Santa Cruz). Ella constató que la PEA femenina se había triplicado entre 1976 y 1991 y que, con relación a los varones, su participación en la fuerza laboral urbana había subido del 31% al 44% en el mismo período (1993:3). Sus datos muestran cómo la crisis impele cada vez a más mujeres a engrosar las filas del autoempleo, en ocupaciones crecientemente deterioradas en sus niveles de ingreso y satisfacción laboral. La propia avalancha de nuevas trabajadoras y la caída del empleo asalariado, crean entre estas unidades una situación de feroz competencia por capturar la decreciente masa salarial y monetaria que proviene del mercado formal dominante. La autora muestra una concentración del empleo femenino en pocos sectores: en el comercio, su participación subió del 61.6% al 66.6% entre 1985 y 1991, en tanto que en el sector de servicios personales (que incluye al servicio doméstico pero también una serie de servicios por cuenta propia), había subido del 40.6% al 48.0% en el mismo período. Asimismo, en la rama de manufacturas, tradicionalmente dominada por varones, la participación femenina creció de 25.6% en 1985 a 31.3% en 1991. En el interior de estos sectores, las mujeres tendían a ocupar los negocios más

pequeños y los escalones peor remunerados y con mayores dificultades de acceso a recursos productivos fuera de su propia mano de obra o la de su familia, a la que se veían frecuentemente obligadas a sobreexplotar (Escóbar de Pabón 1993:8-11).

Resulta claro que el tipo de negocios -familiares o unipersonales- en los que predomina un contingente femenino, se presta especialmente a estrategias de adaptación a partir de una serie de relaciones afectivas y personales. Las mujeres suelen depender de estas relaciones en su itinerario de tanteos desde la provincia rural de origen hasta asentarse definitivamente en la metrópoli. En este proceso, las familias migrantes se apoyan en diversos grados en las redes de reciprocidad rural-urbanas que se constituyen a través de la interacción con parientes y paisanos: de ellas obtienen información, apoyo laboral, alojamiento y otros servicios, además de crédito en situaciones de emergencia (cf. Lomnitz 1991:169). La necesidad de trabajar, ya sea por la insuficiencia de los ingresos del cónyuge, por la ausencia de éste o por carecer de cualquier fuente alternativa de ingresos, es lo que marca la pauta global de la presencia femenina en el mercado informal urbano. (Escóbar de Pabón 1993:4) Por ello es que un fuerte componente de solidaridad -aún en la competencia- se hace visible en la constitución de los gremios y asociaciones de trabajadores/as por cuenta propia. Solidaridad y competencia que permitirán la formación de grupos y conglomerados más compactos, pero que propiciarán también un proceso permanente de faccionalismo, fisión y recreación de identidades particularistas y segmentadas, paradójicamente ancladas también en la familia, el paisanaje o la asociación gremial.

Esta situación marca una diferencia radical con el gremialismo femenino de los años 20, cuando los elementos faccionalistas parecían atenuados, o sólo salieron a la luz en los momentos de crisis y decadencia de las organizaciones sindicales anarquistas (cf. Lehm y Rivera 1988). La ausencia de una salida estructural y de fondo a la crisis económica que azota a los sectores productivos de la economía, juntamente con la política impositiva más severa y el control de fronteras, ha llevado a una tremenda agudización de la competencia comercial, que ha desmovilizado a estos sectores y los ha vuelto vulnerables a políticas redistributivas y clientelares profundamente desiguales y disruptoras de la cultura de solidaridad que antaño las caracterizaba. En la medida en que para el grueso de la población, el trabajo informal es una estrategia de sobrevivencia desesperada, no debe extrañarnos la elasticidad con que estas familias alargan su jornada, diversifican sus negocios o multiplican de mil maneras los esfuerzos por capturar franjas de ganancia marginal -o nichos del mercado- crecientemente encogidas o monopolizadas ya por los más fuertes en cada actividad. Así planteado el asunto, resulta evidente que la cotidianeidad en la que se desenvuelve la vida económica y social de estas mujeres está signada por la crisis, por el deterioro constante del empleo y la degradación de la calidad de vida, aunque por otra parte, este proceso a su vez nos muestre la huella de un caudal de energías económicas y voluntades de participación y autogestión, que se desperdician sin cesar, restando impulso a las dimensiones democratizadoras que podrían tener fenómenos como la expansión del mercado (incluido el mercado de crédito). Esto también atañe a los supuestos que orientan a muchos programas de crédito, en el contexto del ajuste estructural.

Nos interesa el tema del crédito al sector informal y específicamente el programa Bancosol, no sólo por ser el más grande e influyente que funciona en La Paz-El Alto, sino porque nos muestra los logros y limitaciones de dichos programas correctivos, que bajo la égida del Banco Mundial y de una diversidad de organismos privados, se vienen ensayando en toda Latinoamérica. Tomando en cuenta la peculiar estructura de poder social y cultural de la ciudad -que en un texto anterior hemos calificado como *mestizaje colonial andino*- es evidente que en la problemática del acceso y efectos del crédito encontramos un nudo estratégico que nos permitirá conectar las políticas estatales, la estructura de poder regional y el espacio local donde se juegan las identidades y demandas colectivas de las mujeres indígenas, cholas o birlochas en ciudades como La Paz y El Alto (cf. Rivera 1993[a]).

La literatura más notoria producida en la región andina sobre esta temática oscila entre dos interpretaciones opuestas: la primera, de Hernando de Soto, enfatiza los efectos democratizadores de la expansión informal urbana y el potencial político liberal de todo el fenómeno. La segunda, en

cambio -representada por una diversidad de autores-, tiende a ver a los informales como una invasión caótica y explosiva del campo sobre la ciudad, siempre amenazando "desbordar" la frágil democracia que se ha instalado en la última década en la región[9]. Además del notorio androcentrismo de estos enfoques, al parecer ambos esquivan el hecho de que en estos sectores la política no se define tanto en las calles como en el ámbito más íntimo de los mercados y las unidades domésticas, espacios del protagonismo femenino por excelencia.

De hecho, tanto en Bolivia como en otros países de la región, el llamado sector informal ha contribuido significativamente a la formación de controvertidas y a veces exitosas opciones políticas en las que la seducción a un electorado femenino y cholo se convierte en uno de los mayores desafíos. En el caso de La Paz, su peculiar conformación histórica nos permite observar el entretejido de relaciones económicas, culturales y de género que produce su actividad, y la forma cómo opera en las conductas de adaptación y resistencia que les permiten sobrevivir. En particular, observamos que el creciente protagonismo económico de las mujeres en la economía informal y su participación en programas de desarrollo no siempre les ayuda a mejorar su capacidad de negociación, ni en el interior de su hogar, ni en los espacios de participación pública más vastos, donde se dirime la desigual distribución del poder político y social. En esto, nos mueven una serie de interrogantes que nos llevarán del mercado al hogar, de la creatividad laboral y social desplegada en las relaciones interpersonales locales, a las formas institucionalizadas del poder político y económico en la sociedad mayor.

3.3. El programa PRODEM-Bancosol

El programa de crédito solidario para la microempresa, Bancosol, tuvo su origen en PRODEM (Programa de Apoyo a la Microempresa), una

[9] Para los aspectos descriptivos puede consultarse el valioso volumen informativo de la CEPAL, *Los grandes cambios y la crisis. Impacto sobre la mujer en América Latina y el Caribe* (1990). Ver también José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado*, (1990) y Hernando de Soto, *El Otro Sendero* (1989).

ONG con apoyo de diversas fundaciones internacionales especializadas en modalidades nuevas de crédito al sector informal. Aunque inicialmente subvencionaba sus costos de operación a través de donaciones y créditos blandos, el éxito del programa, su creciente cartera y una tasa de devolución de préstamos de más del 90% de los montos desembolsados llevaron a los ejecutivos de PRODEM a diseñar un cuidadoso proceso de transición que culminó en 1992 con la inauguración de Bancosol, como banco comercial especializado en créditos en pequeños montos para la microempresa. En este proceso de transición -que se inició en 1988- la lógica empresarial y bancaria fue tomando cuerpo paulatinamente, y con ella las clientes experimentaron un alza persistente en las tasas de interés. Este hecho se justifica formalmente por los altos costos administrativos de un programa de esta naturaleza, que requiere de un entrenamiento minucioso del personal y de un diseño administrativo riguroso y provisto de diversos sistemas de seguimiento y control. Las actividades de capacitación que -dentro de criterios "minimalistas"- habían caracterizado a PRODEM fueron reducidas y finalmente eliminadas. En cambio, se perfeccionó la tecnología administrativa aprovechando de la experiencia acumulada en su fase de ONG, de tal modo que Bancosol experimentó desde su inicio un notable proceso de expansión de su cartera, en la cual las mujeres pasaron de un 50% al 72% de la clientela, a fines de 1991. Para 1993, este porcentaje volvió a subir, con una cartera de 30.000 clientas, de las cuales 85% eran mujeres.

Una primera aproximación a la composición de la cartera del Banco -en 1992- a través de 2430 pequeños cuestionarios aplicados por muestreo semialeatorio al universo de 27.000 personas contadas en los mercados bajo estudio nos permitió identificar algunas características compartidas y otras diferenciadoras entre las trabajadoras por cuenta propia, según su acceso o no al programa de crédito. En primer lugar, tomando en cuenta la vestimenta como un rasgo diacrítico importante en la autoidentificación cultural de las personas, tenemos que en este universo predominaban las mujeres de pollera ("cholas") sobre las de vestido ("birlochas") en una proporción de 69% a 31%. La distribución de estos dos tipos socio-culturales era equilibrada, con un leve predominio de las de vestido entre

las clientas (31.0% vs. 30.2%) y de las de pollera entre las no clientas (69.8% vs 69.0%). En realidad, este relativo equilibrio permite pensar que la novedad del programa Bancosol podría residir en que por primera vez se abrían las esclusas del crédito formal al mundo del trabajo por cuenta propia, sin las barreras de discriminación cultural que habían marginado históricamente a la mujer, y particularmente a la chola, del acceso al crédito formal. Según un estudio de casos realizado en varios países latinoamericanos con una importante proporción de población indígena, en los grupos de bajos ingresos "la mujer satisface su necesidad de capital utilizando a parientes, prestamistas, empeñadores, intermediarios, y participando en una variedad de asociaciones indígenas de ahorro que le proveen el crédito que tan urgentemente necesita" (Lycette y White 1988:50). En efecto, antes de la proliferación de programas de microcrédito como Bancosol, estas mujeres tan sólo podían apoyarse en formas indígenas de crédito como el *pasanaku*, o bien en el crédito en especie o en el crédito usurario, cuya tasa de interés ha debido servir de base comparativa para pulsar hasta qué punto el sistema formal podía capturar la demanda insatisfecha de crédito y acceder al bolsón de ganancias extraordinarias que controlaba el crédito informal usurario. La no discriminación de las clientas de pollera y la valoración positiva de su capacidad económica y organizativa permite pensar, asimismo, que el sistema de grupos solidarios encaja muy bien con prácticas ya vigentes en el mundo popular urbano, lo que facilita, por el lado de la demanda, un acercamiento al programa.

Un segundo dato de interés es que la distribución de participantes en formas de crédito institucionalizado mostraba, en 1992, un predominio absoluto de PRODEM-Bancosol sobre cualquier otro programa (ya sea de ONG, cooperativo o de la banca formal). En el conjunto de mercados elegidos, casi un 14% de las unidades encuestadas recibió en algún momento crédito de PRODEM o Bancosol, cifra que seguramente ha crecido mucho desde 1992. En una entrevista realizada ese año, uno de los ejecutivos de Bancosol afirmó que la cartera del banco representaba menos del 10% de la demanda insatisfecha de crédito en La Paz. Esto confirma la novedad y atractivo de este programa para las mujeres de los mercados de

La Paz y El Alto, pues no sólo modifica una secular exclusión, sino oferta tasas de interés levemente menores y sin garantías prendarias, en comparación con el crédito usurario.

Finalmente, si tomamos en cuenta los datos de ciclo de vida que se incluyeron en la boleta: el estado civil, la edad y el número de hijos, veremos que el Banco toca precisamente a estratos de la población tremendamente urgidos de crédito, sea debido al fenómeno más estructural y prolongado de su total exclusión de la Banca formal, o a los efectos coyunturales de una crisis económica cada vez más aguda. Según los datos de nuestra encuesta, las receptoras de crédito tenían una edad promedio más alta que las no receptoras (40.3 vs. 36.6, en La Paz y 35.9 vs. 33.2, en El Alto). El 38% de la clientela del Banco se situaba en los estratos de 31 a 40 años, en tanto que la distribución por grupos etáreos era mucho más equilibrada entre las no receptoras. Asimismo, las clientas de PRODEM tendían a tener un promedio de familia más numeroso que las no clientas, y el 70.4 de las clientas tenían entre 2 y 5 hijos. Entre las clientas del Banco había más mujeres casadas o concubinas que entre las no clientas (78.3% vs. 72.4%, respectivamente). Esto último también podría explicarse por un sesgo de selección, pues entre los requisitos de ingreso al programa la clienta de Bancosol debe demostrar que posee un negocio relativamente fijo y consolidado, lo que normalmente se logra tan sólo a partir de cierto momento en el ciclo de vida.

Un aspecto central de la filosofía del crédito solidario es el de no exigir garantías hipotecarias ni prendarias a sus clientas, sustituyéndolas por un sistema de autoseguimiento y control basado en el modelo de los "grupos solidarios", ya aplicado en programas similares en varias partes del mundo (Mc Kean 1988; Buvinic, Berger y Gross 1988). Un grupo solidario tiene entre 5 y 8 miembras, de las cuales una funge de responsable ante el Banco y se encarga de mantener las cuotas de repago de todas al día. En los casos estudiados por nosotras, su organización interna variaba enormemente, desde grupos donde una sola persona ejercía de manera indefinida el papel de liderazgo, hasta turnos obligatorios por las que rotaban todas las miembras, pasando por modalidades mixtas de elección de las más "habladoras", o de las que podían mantener una cierta disciplina en

el grupo debido a su antigüedad o prestigio. Los reglamentos y normas de funcionamiento de estos grupos prohiben formalmente la participación de parientes, pero, ciertamente, la complejidad de las reglas y formas de parentesco que practican los/as migrantes rurales en la ciudad permite un sinnúmero de estrategias para la flexibilización práctica de esta norma. Así, se constató la existencia de grupos donde habían dos o más miembros de la unidad familiar inmediata (concubinos, cuñadas, madre e hija, etc.), hecho que podía ser fácilmente sustraído a la vigilancia del Banco debido al persistente uso de su propio apellido por las mujeres de los sectores populares. Pero además, la capacitación a los propios asesores incluía aspectos culturales importantes sobre el comportamiento de la clientela, de tal modo que los representantes del Banco lograban atar lealtades clientelares que les permitían un control más duradero y firme de los grupos. En tal sentido, el "pasar por alto" alguna norma, era una oportunidad para crear lealtades particularistas hacia el asesor, el cual se dotaba así de una mayor capacidad de control de las acciones del grupo. Por ello, si bien implica un mayor costo en entrenamiento de personal, el éxito de este sistema radica en que permite hacer recaer una parte importante del seguimiento de la devolución del crédito en las propias prestatarias, que se constituyen así en vigilantes y disciplinadoras de sus colegas, a través de amenazas y sanciones informales y formales en las que interviene activamente el asesor, pero que rara vez culminan con la intervención de instancias externas de autoridad como la policía[10].

Una parte del entrenamiento de los asesores se orienta entonces a que sepan manejar las relaciones con cada grupo con base en el lenguaje de una reciprocidad desigual, que les permite aprovechar del modo más eficaz las redes y estructuras de poder informal existentes entre ellas y conseguir que el control "solidario" sea asumido por el grupo como tal, en reemplazo de las garantías hipotecarias o prendarias. La presencia de asesores varones es mayoritaria, y éstos suelen ser reclutados entre capas medias mestizas,

[10]. Sin duda, esta situación ha cambiado desde 1992, con la agudización de presiones, confiscación de bienes y situaciones críticas que se pusieron en evidencia en la última movilización de los prestatarios de la banca, que incluía un contingente importante de deudoras y deudores de Bancosol (2001).

egresados de las ramas sociales o económicas de las universidades públicas. Es posible que la selección tenga que ver con la atribución de una mayor capacidad de *autoridad clientelar* al varón mestizo que a la mujer mestiza, sobre los grupos de cholas y birlochas clientas del Banco y, en ese sentido, la política de esta institución respondería a un idéntico mecanismo civilizatorio y patriarcal que otras instancias intermedias de poder. De cualquier modo, el hecho es que las prestatarias viven también su relación con los asesores en forma personalizada y dotada de una gama de significados y valoraciones éticas y culturales. La presión moral, la vergüenza por la pérdida de prestigio o el tremendo impacto de las "habladurías" sobre la autovaloración de las personas, contribuirán así a la disciplina del repago, moldeando la conducta de las prestatarias a los requerimientos de la institución. Pero también, ellas lograrían establecer ciertas reglas del juego, basadas en el lenguaje de la reciprocidad, el chisme, la opinión pública. Esta suerte de *armas de los débiles* (Scott 1985) serán utilizadas para resistir la manipulación de los asesores, creando corrientes de opinión y crítica cultural que les permitirán negociar sus propios criterios y valoraciones morales frente a la institución. Así, en varios de los casos estudiados, se constató que las señoras atribuían una serie de cualidades (o defectos) personales a los asesores, e incluso consideraban "suerte" a unos y "mala suerte" a otros, procurando conjurar o atraer ritualmente estas cualidades al formalizar la decisión de constituirse como grupo o en los brindis de "ch'alla" de su primer crédito. Esto también, seguramente, contribuiría a influir en los ámbitos de prestigio y poder del propio asesor dentro de la institución.

En contraste con el Grameen Bank de Bangladesh, donde el sistema de cuentas y cálculos se difunde a las prestatarias como un mecanismo indirecto de capacitación en el manejo del crédito, el programa Bancosol prescinde de toda información al respecto, y se caracteriza en cambio por sus formas intransparentes de cálculo, que impiden a la prestataria distinguir entre la amortización y los intereses en los pagos que realiza, o calcular si efectivamente se le está aplicando la tasa de interés nominal o se le están cargando costos administrativos ocultos. El entramado de relaciones personales y de poder en el que se desenvuelve la relación de

crédito, seguramente constituye un obstáculo para la negociación de relaciones comerciales más transparentes y *liberales* -es decir, basadas en los derechos ciudadanos- entre las clientas y el Banco. En consecuencia, si bien se da la novedad de que por primera vez en la historia republicana un Banco abre sus puertas a la clientela popular urbana (y ahora rural), en la cotidianeidad de las relaciones con la entidad se siguen reproduciendo sutiles mecanismos de expropiación de excedentes que facilitan una subordinación desigual de esta clientela a las estructuras de poder económico y político de la sociedad global, marcada por el colonialismo interno. Esta triple articulación, a la vez capitalista, colonial y patriarcal, constituirá el eje de nuestra comprensión sociológica del mundo del trabajo por cuenta propia.

3.4. El trabajo por cuenta propia y la Banca solidaria

Una primera aproximación a la clientela de Bancosol a través de una encuesta por muestreo semialeatorio nos permite observar algunas pautas que luego se profundizarán en el análisis de la muestra de 50 casos. Del total de 2430 personas encuestadas, 1280 (52%) indicaron que conocían o tenían información de la existencia de programas de crédito formal, y 1150 dijeron que no tenían tal información. De lejos, el programa de crédito más conocido, ya en 1992, era PRODEM-Bancosol, con 76.6% de las respuestas. Variables como la edad o el número de hijos no mostraron ninguna correlación significativa con el conocimiento o desconocimiento de programas de crédito. Sin embargo, la variable estado civil mostró una correlación interesante. Mientras que sólo 45.8% de las solteras poseían información al respecto, el 60.5% de las unidas en concubinato, el 58.8% de las divorciadas o separadas y el 55.3% de las casadas poseían esa información. De hecho, las mayores responsabilidades familiares de estas mujeres parecen estar vinculadas a la mayor necesidad de capital para ingresar o mantenerse en el mercado informal urbano. Es precisamente en estos estratos donde se concentra un mayor número de receptoras de crédito, mientras que las solteras y las mujeres sin hijos muestran un nivel menor de participación.

Otra relación interesante es el nivel de conocimiento y uso de programas de crédito según el rasgo cultural de la *pollera* o el *vestido*[11]: 60.4% de las entrevistadas de vestido tenían información sobre algún programa, en tanto que sólo 49.3% de las de pollera la tenían. Sin embargo, estos porcentajes se invertirán al tratarse de la participación efectiva en el programa de crédito. Así, entre las 297 encuestadas receptoras de crédito, 69% eran de pollera y 31% de vestido. Del mismo modo, 69.8% de las 1855 no receptoras de crédito eran de pollera y 30.2% eran de vestido. Esto quiere decir que, aunque más comerciantes de vestido conozcan acerca de la existencia de programas de crédito formal, las mujeres de pollera participan en mayor medida. Esta proporción refleja la distribución de este rasgo entre las comerciantes callejeras de las ciudades de La Paz y El Alto, mostrando que el crédito alcanza a la comerciante popular de estas ciudades en sus sectores de mayor dinamismo comercial y visibilidad cultural.

Es necesario recalcar, sin embargo, que la brecha entre conocimiento y demanda efectiva de crédito era aún muy alta en 1992: tan sólo 297 entrevistadas (12.2% del total) eran usuarias de crédito, aunque más del 50% eran conocedoras de la existencia de este tipo de programas. Tomando únicamente el universo de aquellas que conocían programas de crédito formal (incluido PRODEM-Bancosol), el peso relativo de estos 297 casos sube al 26.7% del total. Compararemos ahora el comportamiento de algunas variables, centrándonos en el grupo de las que tenían información. Un dato que nos llamó la atención fue la distribución zonal del conocimiento vs. el uso efectivo del programa, ya que los dos primeros lugares los ocupaban dos zonas relativamente nuevas pero muy dinámicas: la Ceja de El Alto (34% de participantes), y Villa Fátima (30.6% de participantes). En cambio, otras zonas de mayor antigüedad y conocimiento del programa, como la Garita de Lima, mostraron una participación menor (20.8% de respuestas), posiblemente porque los montos del crédito eran muy insignificantes para la escala de operaciones de esta feria, o debido a la

[11] La "pollera" y el "vestido" epitomizan, respectivamente, las categorías etno-culturales de la "chola" y la "birlocha" en los mercados paceños. Este y otros indicadores culturales serán usados más adelante para construir una tipología socio-cultural más compleja, aplicada a la submuestra de 50 casos.

disponibilidad de otras fuentes de crédito. Esto refleja también, indirectamente, la orientación del programa a sectores comerciales más que productivos, por la mayor capacidad que tienen aquellos de funcionar con montos pequeños de capital. Sin embargo, el motivo por el cual áreas de influencia más reciente muestran mayor presencia de crédito en comparación con áreas tradicionales parece también estar vinculado al alto nivel de deserción estacional que experimenta el programa, ya que según informaciones de la empresa Encuestas y Estudios, un 25% de la cartera de Bancosol, en 1992, desertaba anualmente del programa (comunicación personal del director). Quizás en los años siguientes, esta pauta de deserción se haya reproducido también en Villa Fátima, la Ceja del Alto y otras áreas nuevas de expansión de cartera, que abarcan ya varios departamentos, en áreas rurales tanto como urbanas.

Comparando la distribución del crédito entre los distintos grupos etáreos de la población encuestada, la clientela del Banco tendía a situarse entre los grupos de edad más viejos de la población. Mientras las entrevistadas entre 21 y 30 años representaban el 21.5% de todas las receptoras de crédito, aquellas entre 31 y 40 años representaban el 38% de las receptoras. Un 24.6% de receptoras tenía entre 41 y 50 años. Esta situación puede ser explicada por el hecho de que la tenencia de un puesto fijo es prerequisito de los programas de crédito solidario, y ello forma parte de un proceso de consolidación del negocio, que se correlaciona estrechamente con el ciclo de vida y la edad. Pero el promedio de edades de la población total de vendedoras callejeras en El Alto es más joven que en La Paz (33.8 años vs. 37.1 años, respectivamente). En consecuencia, en estas zonas más jóvenes de la población, las prestatarias de Bancosol tienden también a ser más jóvenes. Por otro lado, si se observa la desviación standard de los distintos grupos, encontraremos una mayor dispersión de edades en el grupo sin crédito, y una mayor concentración en ciertos grupos de edad entre las receptoras de crédito, tanto en El Alto como en La Paz.

Asimismo, la tasa de participación en el programa de crédito aumenta progresivamente a medida que las entrevistadas tienen más hijos (hasta 4), y se mantiene aproximadamente igual en las categorías subsiguientes (5, 6 y más). Así, tan sólo 4.2% de las receptoras de crédito no tenían ningún hijo, en comparación con el 11.1% de las no receptoras. Un 28% de las receptoras tenían 1 a 2 hijos, mientras que un 39.6% tenía entre 3 y 4 hijos. Si analizamos los porcentajes acumulados entre los dos grupos, un 57.3% de las receptoras tiene 3 o más hijos, en tanto que sólo el 46.7% de las no receptoras tiene este mismo número. La explicación de estas diferencias podría estar relacionada con la edad promedio de las receptoras, que tienden a ser mayores que las no receptoras. Aun así, ambas correlaciones se explican por el hecho de que la participación laboral en el sector informal urbano está fuertemente asociada, para el caso de las mujeres, con el aumento de responsabilidades familiares. De hecho, la importante presencia de mujeres con familias numerosas entre las prestatarias de Bancosol muestra que tanto la ampliación de la escala de los negocios como la estabilización de los mismos -actividades para las que se requiere el crédito- se negocian mediante estrategias de legitimación que se basan en el aporte femenino al bienestar de la familia y de los hijos. A su vez, muchos de estos negocios sobreviven gracias al apoyo intermitente, pero crucial, de los hijos, y en especial de las hijas, que heredarán seguramente la tenencia del puesto o ingresarán al gremio para adquirir uno nuevo.

3.4.1. Sobreviviendo en un mercado fluctuante y desigual

Analizando en mayor detalle la muestra de 50 casos, observaremos el comportamiento más preciso de algunas variables socio-económicas. La mayoría de nuestras entrevistadas tuvo como eje de su estrategia laboral la adquisición de derechos sobre uno o más puestos de venta en los espacios de mercado ya descritos. Así, de las 34 comerciantes, 31 tenían puesto fijo propio y tan sólo tres no lo tenían: dos estaban en proceso de adquirirlo y una sola seguía siendo ambulante. De las 16 productoras, 11 tenían uno o más puestos, ya sea en ferias de distribución mayorista o de venta al detalle, otras 3 distribuían su producto al por mayor a una red de "caseras" con puesto fijo, y tan sólo 2 producían en condiciones precarias y

comercializaban directamente una pequeña cantidad de productos en forma ambulante.

Los datos de la Matriz de Sobrevivencia Doméstica (MSD)[12] revelan cuán irregular e inseguro es el ciclo económico de la mayoría de oficios, expresado en un alto nivel de fluctuación en los niveles de ventas e ingresos entre estación y estación. Tomando como período retrospectivo el año anterior a la realización de la entrevista (octubre 1991-septiembre 1992), en nuestra muestra de 50 casos, 14 entrevistadas afirmaron no haber tenido ni una sola estación buena en todo el año, en tanto que otras 22 habrían experimentado una estación buena de tres meses (haciendo un total de 36 casos). En otros 13 casos se tuvo 2 estaciones buenas, y tan sólo una entrevistada afirmó haber tenido 3 estaciones buenas en el último año. Nótese que la calificación de una estación como "buena", "regular" o "mala" es subjetiva y no nos dice gran cosa acerca de la marcha de los precios y otros indicadores del mercado. Pero precisamente este es el valor de la información, puesto que revela una *percepción de inseguridad*, en el empleo y en los ingresos, que resulta ser un rasgo crítico en la identificación del escenario económico en el que se desenvuelve la actividad de nuestras entrevistadas.

En ciudades como La Paz y El Alto, el mercado está, además, sometido a peculiaridades de tipo cultural. La dependencia urbana de los productos de la agricultura tradicional del altiplano y valles (que es una agricultura de ciclos) y la incidencia del calendario ritual en las actividades económicas de la ciudad, son situaciones que no pueden ignorarse. Por esta razón, muchos oficios exhiben ciclos relativamente predecibles, que logran ser capeados mediante una batería de estrategias: desde la alternancia estacional en distintas actividades, hasta la diversificación de lugares de venta y la combinación simultánea de dos o más oficios o rubros comerciales. Pero una parte de estas contingencias está también sujeta a movimientos más remotos y de más difícil percepción y control por las

[12] Este instrumento fue una adaptación de otro similar aplicado en Madras, y consistía en una entrevista en profundidad que reconstruía el último año calendario de actividad económica familiar, incluyendo ingresos y gastos, tanto ordinarios como extraordinarios, asociados a "eventos de tensión económica" (ver nota 4).

comerciantes: los avatares del precio de la coca y de los minerales, las regulaciones aduaneras, sanitarias y tributarias o la situación del mercado laboral formal, que muchas veces introducen bruscas modificaciones en la composición de la oferta y la demanda y en el comportamiento del mercado.

Una mirada a las características de las principales actividades que desempeñan las entrevistadas de nuestra muestra ayudará a precisar cómo impactan a sus negocios estas fluctuaciones. En la muestra de 50 casos, tenemos a 7 comerciantes o productoras de ropa (occidental), 6 verduleras, 5 vendedoras de diversos tipos de carnes, 5 productoras o comerciantes de ropa tradicional (ropa de "chola" o "cholita"), 4 productoras o comerciantes de calzados (incluye dos productoras/comerciantes de abarcas), 4 vendedoras de comestibles durables (abarrotes y papa) y 4 *manqhapayeras* o vivanderas. Las restantes 15 entrevistadas se distribuyen, en grupos de tres, entre las siguientes actividades de comercialización: dulces y refrescos; artículos de hogar; ferretería y repuestos; artesanías y fruta[13].

En el caso de la ropa, el ciclo está casi enteramente regido por calendarios rituales, ya sea andinos u occidentales (el ciclo de fiestas patronales y cívicas, las fiestas de fin de año). La dependencia hacia el ciclo ritual andino será mayor en el caso de la ropa tradicional de "cholita", que en el caso de la ropa occidental. Mientras las fiestas patrias de julio-agosto concentran un crecimiento inusitado de la demanda de ropa escolar y formal, otros momentos del ciclo ritual (Todos Santos,) significarán un paro casi total. Pero los bordadores del Gran Poder tendrán cada vez más trabajo, debido a la incorporación de las danzas nativas en rituales y festejos escolares, de modo que algunas productoras de ropa tradicional podrán articular ambos ciclos y tener una actividad más estable. La sucesión de estaciones climáticas y su articulación con el calendario ritual permitirá a estas comerciantes utilizar esquemas de alternancia entre productos que muestran pautas distintas y complementarias de fluctuación estacional.

[13] Para esta clasificación se consideró sólo la actividad principal de la entrevistada (aquella que desempeña la mayor parte del año, por la que se autodefine), así como otros criterios -como el tipo de clientela- según el producto expendido.

La existencia de estos ciclos estacionales y la forma cómo las entrevistadas describen la tensión económica que permanentemente experimentan debido a la inseguridad de la venta nos plantea un problema central para comprender las estrategias de las trabajadoras por cuenta propia: ¿cómo es que se las arreglan para responder a las necesidades cotidianas de consumo doméstico, que son relativamente fijas, en medio de una fluctuación tan intensa que caracteriza los períodos de expansión y contracción de su actividad económica?

Una lectura detallada de las historias de vida de nuestras entrevistadas, sean comerciantes o artesanas, nos muestra un arduo proceso de acumulación de saberes, información y recursos, tanto técnicos como sociales, que se van adquiriendo progresivamente. Este período suele iniciarse con el aprendizaje en el puesto de la madre, el servicio doméstico o la venta ambulante, y pasa por un momento crítico al establecerse como unidad independiente. En este amplio lapso, el ciclo laboral se traslapa con el ciclo de vida de cada persona, desde su temprano ingreso a la actividad laboral -apoyada, por lo general, en sus redes consanguíneas-, la elección conyugal, el matrimonio, las relaciones con la parentela afín, la crianza de los hijos, hasta la maduración y dispersión del núcleo familiar. En caso de no contar con un capital inicial muy significativo, la trabajadora que se inicia en una actividad suele "tantear" el mercado, vendiendo pequeñas cantidades de distintos productos en lugares diversos para inspeccionar por su cuenta los movimientos del mercado, las súbitas alzas o descensos de la demanda, el cambio de las modas o hábitos de consumo. Saber vender, saber conseguir "caseras" o clientas estables, saber rebajar a tiempo antes de un descenso brusco de los precios, o elevarlos oportunamente en un período de alza, conocer quiénes son las clientes potenciales, cuáles son los hábitos y criterios que les guían para inclinarse por tal o cual producto, saber leer los signos de la vestimenta, el gesto corporal, el acento, para identificar el status socio-económico y el tipo de preferencias que caracteriza a cada tipo de compradora son algunos de los problemas que debe resolver una trabajadora por cuenta propia antes de instalarse con relativo éxito en una actividad estable. En ciudades como La Paz y el Alto, y más aún en ferias a las que asisten todo tipo y nivel de compradores, estas

lecturas son también étnico culturales, y están orientadas a detectar, incluso, qué forma de interrelación resultará más eficaz en la selección de una buena clientela (cf. Vargas D.M. 1995). La relación de intercambio en estos mercados es una relación interpersonal, bi-polar, que aún no está "mediada por el intercambio entre objetos" (Marx) y que está plagada, por lo tanto, de significados culturales, de sutiles jerarquías de prestigio, de capital simbólico y de poder social.

Una primera dimensión de esta experiencia, que resulta clave en la selección de la actividad más conveniente, o en el cambio de ocupación, es la información, obtenida generalmente por consejo o ayuda de otras comerciantes (familiares, paisanas o amigas). La importancia y confiabilidad de estos circuitos de información resulta un recurso clave para el funcionamiento viable de un negocio, y arma todo un entramado de *economía moral* (Thompson 1979) que resulta muy eficaz en el momento de enfrentar fases de escasez y acaparamiento de productos. Por otra parte, los ciclos de la oferta y la demanda no siempre coinciden con momentos en los que una comerciante puede disponer de dinero al contado para abastecerse con nuevos productos: se requiere de un sistema de crédito en especie, una red de caseras-proveedoras que permita un flujo rápido de productos a nuevos espacios del mercado, o que cubra "huecos" en el abastecimiento de los productos habituales. Es penoso reconocer que las proveedoras de ese crédito son, en última instancia, las/os productoras/es rurales de alimentos, cuyo excedente de trabajo se apropia el conjunto de la economía urbana, por intermedio de las comerciantes[14].

La venta al por mayor también está inscrita en una serie de relaciones de asesoramiento laboral y crédito en especie, pues involucra volúmenes mayores de capital y, por consiguiente, riesgos acrecentados para ambas comerciantes. La *katukipa* o mayorista, que acapara circuitos de crédito o venta diferida con su clientela rural, tiene a su vez una constelación de minoristas que le reciben mercadería a crédito. No es extraño que amplias redes familiares y de paisanaje estén en el fondo de

[14] Son notables, en este sentido, las conclusiones a las que llega Dioni Moisés Vargas, al trazar las cadenas segmentadas de circulación de productos en el Mercado Rodríguez, hasta el último eslabón de subvenciones rurales a la economía urbana (Vargas D.M. 1995).

estas relaciones crecientemente asimétricas que exigen subvenciones considerables -en especie o en trabajo gratuito- de las unidades rurales hacia las urbanas, y de los parientes pobres hacia los ricos. Con base en lo anterior, es posible confirmar la hipótesis propuesta por Larissa Lomnitz para explicar la capacidad de sobrevivencia de los marginados en una economía de escasez, inseguridad e inestabilidad permanentes. En efecto, de no ser por la *información*, la *asistencia laboral*, el *apoyo moral*, además del *crédito* (Lomnitz 1991:169) que obtienen las trabajadoras de La Paz y El Alto de sus redes de reciprocidad en su proceso de incursión y asentamiento en el mercado informal urbano, quizás simplemente no habrían logrado sobrevivir. En una coyuntura caracterizada por la fuerte contracción de la demanda de empleo formal, agudización de la competencia y estrechamiento del mercado, las redes de reciprocidad se convierten incluso en mecanismos de regulación del mercado laboral en la medida en que dan cabida a sectores excluidos del mercado formal. Las redes de reciprocidad existentes en los diversos gremios, asociaciones y familias extendidas funcionarían, así, como filtros a la tendencia general a la desvalorización del trabajo, amortiguarían relativamente el descenso de la tasa de ganancia y permitirían multiplicar los espacios de la oferta para capturar todos los bolsones posibles de demanda, disputándoselos, centímetro a centímetro, a la industria y al comercio de importación "formales".

Pero a diferencia de la barriada estudiada por Lomnitz, donde los bienes y servicios intercambiados suelen estar centrados en la esfera doméstica no monetaria, el caso de los mercados paceños nos muestra que la propia economía mercantil puede estar penetrada por este tipo de circulación basado en una diversidad de circuitos de reciprocidad y redistribución, que abarcan tanto la esfera monetaria, como no monetaria. En conjunto, esta estructura permitiría hablar de una suerte de *economía de buena fe*, por la que una serie de tratos y contratos verbales, basados en la confianza y el conocimiento adquiridos en la prolongada presencia en el mercado, permiten la circulación de cuantiosos volúmenes de valores a crédito y al contado. Mientras los parientes, paisanos y compadres interactúan en una diversidad de esferas de la vida de las trabajadoras, la red gremial y la red de caseros/as son específicas del espacio del mercado, y combinan sistemáticamente el interés económico con niveles de familiaridad y confianza mutua propios de una estrecha relación personal. Esto no quiere decir que los diferentes tipos de redes no se penetren e influyan permanentemente entre sí: interactúan, como dos *esferas económicas* paralelas y articuladas (cf. Barth 1974) que organizan los flujos y transferencias de cada unidad doméstica, y del conjunto de ellas en el mercado informal urbano.

Nuestros datos nos permiten, además, cuestionar algunos supuestos de la literatura sobre el llamado sector informal urbano que atribuyen la opción de las mujeres hacia el trabajo por cuenta propia a su condición de aislamiento, baja calificación, y al hecho de que pueden ajustar a discreción su presencia en el mercado conforme a los ciclos de su vida conyugal y familiar (cf. Berger y Buvinic 1988). En primer lugar, parece ser que en nuestro caso el ajuste del tiempo de trabajo está sometido a ciclos económicos externos, que escapan al control de la comerciante o productora por cuenta propia. De ahí que resulte un tanto optimista la hipótesis de una capacidad de regulación voluntaria, vinculada a las demandas y necesidades del ciclo de vida. Si bien es cierto que, por lo general, el momento del matrimonio y crianza de los primeros hijos suele implicar para la trabajadora por cuenta propia una ruptura o cambio temporal de sus actividades previas, la imagen de una capacidad discrecional de ajustar su ingreso o salida del mercado informal urbano parece ser ya cosa del pasado debido a la agudización de la crisis y a la sobreoferta de bienes. Más bien, se dan casos en que la propia sobrevivencia de los hijos se arriesga en los ajetreos de la diversificación laboral y subordinación de la "ayuda" familiar que estas unidades se ven obligadas a desplegar. La explotación de mano de obra infantil no es sino uno de los efectos más visibles de este proceso en el que la libertad de optar por la crianza de los hijos o el trabajo fuera de casa ha dejado de ser una opción real, y la doble jornada se ha convertido, por así decirlo, en un hecho compulsivo.

En segundo lugar, también puede cuestionarse el supuesto del aislamiento y baja calificación del trabajo en el comercio o producción por cuenta propia, pues casi en cada uno de los casos de la muestra constatamos

la existencia de largos períodos de prueba y aprendizaje, mediante los cuales se adquiere un sinnúmero de destrezas y conocimientos que resultan cruciales para la buena marcha del negocio. Estos conocimientos no sólo cubren la administración y manejo del dinero, de los precios y de los ciclos económicos, sino también la creación o reorientación de una serie de relaciones personales que cumplen funciones vitales en las distintas fases de la actividad económica. Se trata de definir las inclusiones y las exclusiones, los monopolios parciales y las áreas de especialización de cada gremio o de cada grupo de paisanos, lo que equivale a introducir una serie de regulaciones extra-económicas en el mercado, que a la vez amortiguan la caída de la ganancia y estructuran esferas de prestigio semiautónomas. La calificación en materia de relaciones sociales que todo este proceso exige -y que recae especialmente en las mujeres- resulta ser otro hecho que las lecturas economicistas del trabajo por cuenta propia soslayan sistemáticamente. En efecto, el despliegue de energías para establecer y consolidar los circuitos de reciprocidad que permiten a estas mujeres la sobrevivencia y la acumulación, constituye una especie de "tercera jornada" de trabajo invisible, que el mercado sustrae al subordinar estos circuitos al proceso de circulación capitalista más vasto.

La circulación y acumulación de recursos y energías sociales (incluida la energía laboral) que todo ello implica, nos permite vislumbrar también una otra cara del proceso de degradación del mercado y atomización de los movimientos sociales. En efecto, al aparecer en el mercado una entidad como Bancosol es fácil imaginar que la oportunidad de acceder al recurso más escaso de todos, el dinero, provocará una rápida conexión de estos circuitos de reciprocidad fragmentados y parciales hacia la economía capitalista. Las redes de reciprocidad también resultarán claves a la hora de comprender por qué, en medio de tantas penurias, las trabajadoras por cuenta propia son tan cumplidas en la devolución de sus créditos, aun a costa de una creciente subordinación a este nuevo engranaje de la explotación capitalista postcolonial.

3.4.2. Pautas culturales y acceso al crédito

El comportamiento de las 50 comerciantes y productoras seleccionadas, parece confirmar tendencias ya anotadas en otros estudios de la migración rural-urbana: las condiciones laborales precarias en las que se desenvuelve la mayoría de hogares y negocios que operan en el mercado informal urbano, que intentan compensar con una intensa y prolongada relación con sus lugares de origen (cf. Albó et al. 1983 y 1987). En efecto, el grueso de nuestras entrevistadas tiene algún tipo de relación con el área rural andina, aun tratándose de las generaciones ya nacidas en la ciudad, pero de padres o abuelos migrantes. Es precisamente a estos estratos migrantes a los que el crédito favorece netamente.

Cuadro 4

Crédito por lugar de migración y generación migrante

Lugar de Migración	Area rural andina			Pueblos rurales		Ciudad	Total
Generación **Migrante**	1°	2°	3°	1°	2°	--	
con crédito	10	12	2	1		2	27
Sin crédito	11	7	2	2		1	23
TOTAL	**21**	**19**	**4**	**3**		**3**	**50**

Un 80% de la muestra (40 personas) es migrante en primera o en segunda generación. Entre las 21 personas (42% del total) nacidas en el campo, el crédito se halla distribuido en forma relativamente equitativa, pero más bien tiende a favorecer a las migrantes en segunda generación (39% del total). Para precisar mejor el significado de esta distribución, veamos ahora el Cuadro 5, donde se examina cómo se distribuye la etapa o momento del ciclo de vida en que se produjo la migración, según el status con respecto al crédito, tan sólo entre las migrantes en primera y segunda generación.

Cuadro 5
Crédito por momento de migración (migrantes 1° y 2° generación)

Generación / Momento del ciclo de vida	Ego: Warmi	Ego: Tawaqu	Wawa/ Imilla	Padres de ego: Casados entre paisanos	Padres de ego: Casados entre no-paisanos	Sin datos
Con crédito	-	3	7	5	5	2
Sin crédito	4	5	2	5	2	-
TOTAL	**4**	**8**	9	**10**	7	**2**

Hemos utilizado aquí la clasificación *aymara* de etapas del ciclo de vida porque se aproxima de mejor manera a las distinciones sociales y culturales que queremos poner en relieve. Así, la diferencia entre una niña (*wawa*, si es de brazos, *imilla*, hasta los 12 años), una *tawaqu* o joven que aun no ha contraído matrimonio (su edad puede prolongarse hasta los 25 y más años) y una mujer casada (*warmi*) ayuda a percibir en qué momento de su socialización migra la mujer del campo hacia la ciudad. Para el caso de las hijas de padres migrantes pero ya nacidas en la ciudad, hemos utilizado un dato aproximativo de la edad o etapa migratoria de sus padres, al comparar a aquéllas cuyos padres se han casado entre paisanos, con aquéllas cuyos padres son de distintos lugares de origen. En el primer caso, se trataría de migrantes andinos tradicionales, en tanto que en el segundo, es posible que los padres de ego se hayan conocido en la ciudad, lo que testimoniaría un proceso migratorio más temprano y la erosión de los criterios tradicionales de elección conyugal. Cabe aclarar, sin embargo, que las propias definiciones de endogamia en un contexto urbano han tenido que ser reajustadas. Al ensancharse en la ciudad la comunidad de pertenencia (incluyendo a paisanos/as de un mismo *ayllu*, cantón, provincia o región ecológica), optamos por considerar como endogámicos a los matrimonios entre oriundos de comunidades pertenecientes a la misma zona ecológica y/o provincia (los "del lago", los "de Pacajes"), o bien los matrimonios que reproducen pautas tradicionales de intercambio de cónyuges entre dos regiones rurales.

La lectura del Cuadro 5, de izquierda a derecha, nos permite así captar un cierto índice del grado de aculturación de las migrantes en 1° o 2°

generación. Si observamos la distribución de los grupos de crédito entre las migrantes en primera generación, el predominio de las que migraron de niñas favorece al grupo Con Crédito. Por el contrario, ninguna de las 4 mujeres que migraron después de casarse tiene crédito. Entre las nacidas en la ciudad, pero de padres migrantes, predominan también, en el grupo Con Crédito, aquéllas que pertenecen a familias migrantes antiguas, cuyos padres no son del mismo lugar de origen y, por lo tanto, exhiben una mayor desestructuración de las normas endogámicas de la cultura aymara.

En conjunto, ambos Cuadros nos muestran una suerte de *continuum socio-cultural* que va desde la comunaria aymara más tradicional, emigrada de su lugar de origen después del matrimonio, pasando por aquellas que migraron de jóvenes o de niñas, y que iniciaron su vida conyugal en la ciudad (ya sea casándose con paisanos o no paisanos), hasta las hijas de familias migrantes con más o menos experiencia y contacto con el mundo cultural y laboral urbano. Todos estos eslabones conforman lo que Albó et al. (1983, 1985) denominaran "subcultura aymara urbana", en el interior de la cual se reproducen las tensiones y conflictos culturales propios de una situación de dominación colonial pero donde también se reconstituyen las formas de organización andina, interpenetrando con sus propias lógicas los espacios del mercado, la moneda y la acumulación de capital. Ciertamente, aun sin tratarse de una muestra representativa, el análisis de la distribución del crédito entre grupos clasificados según las pautas migratorias, nos muestra una clara concentración en estratos intermedios, cuyo grado de aculturación no les impide tener acceso a recursos sociales y culturales tradicionales.

Ahora bien, si cruzamos la migración con otros comportamientos más "voluntarios" como la elección conyugal, el uso de pollera, el uso del idioma aymara, o el trato con los aymaras rurales, podremos construir una tipología socio-cultural más compleja, donde el status migratorio (adscriptivo) se convierte en una variable diagnóstica importante, pero matizada por rasgos de conducta de tipo más electivo o voluntario. Combinando todos estos criterios, hemos construido una tipología socio-cultural en la que se distinguen tres grandes tipos: la *comunaria*, la *andina urbana* y la *mestiza*, cada uno de los cuales se subdivide a su vez en

subtipos, de acuerdo a su mayor proximidad a uno de los dos polos: el andino o el occidental. Así, dentro del tipo de las *comunarias* (nacidas en el área rural), distinguimos a las *comunarias tradicionales*, por el hecho de haber elegido al cónyuge de acuerdo a normas endogámicas aymaras, además de conservar rasgos como el uso de la pollera y el uso cotidiano del aymara. El segundo subtipo lo constituyen las *comunarias desestructuradas* que han nacido en el área rural pero, ya sea por una migración muy temprana u otros procesos de aculturación, han elegido cónyuge sin tomar en cuenta normas endogámicas. Además, suelen mostrar un uso más instrumental del aymara o de la pollera (por ejemplo, únicamente para fiestas). Dentro del tipo *andino urbano* (nacidas en la ciudad, pero de padres o abuelos migrantes), hemos introducido los siguientes subtipos: la *andina urbana tradicional*, que mantiene el uso cotidiano del idioma, la pollera, pudiendo además mantener el estilo endogámico de elección conyugal, y la *andina urbana desestructurada*, que ha perdido el uso de la pollera y no contempla la endogamia como pauta de elección conyugal. Finalmente, entre las catalogadas como *mestizas*, tenemos a tres oriundas de pueblos *mistis*, y a otras tres que no recuerdan origen migratorio alguno fuera de la ciudad. Los subtipos correspondientes a este grupo, fueron designados, respectivamente, *mestiza pueblerina* y *mestiza urbana*. Otros rasgos diagnósticos importantes para calificar a ambos tipos de mestizas fueron: el desconocimiento o uso instrumental e imperativo del idioma aymara, además del vestido. La distribución del Crédito según los tipos socioculturales así construidos (Cuadro 6), nos revela tendencias interesantes:

Cuadro 6.
Crédito según tipos socio-culturales

Tipos	COMUNARIA		ANDINA URBANA		MESTIZA	
Subtipos	Tradic.	Desestr.	Tradic.	Desestr.	Puebler.	Urbana
Con Crédito	2	8	9	5	1	2
Sin Crédito	6	5	4	5	2	1
Total	**8**	**13**	**13**	**10**	**3**	**3**

Las prestatarias de Bancosol tienden a concentrarse entre el estrato más aculturado de las *comunarias*, y el menos aculturado de las *andinas urbanas*. Esto sugiere que se privilegia un estrato cultural intermedio de prestatarias que tiene una mayor escolaridad o un contacto más prolongado con la ciudad, pero que también conserva suficientes rasgos de la cultura andina, como para ser capaces de movilizar redes de solidaridad y apoyo mutuo que resultan cruciales para una performance adecuada en tanto receptoras de crédito. La distribución del promedio de años de asistencia a la escuela es también ilustrativa de esta misma tendencia. Esta vez, a pesar de su pequeño número, los datos sobre las *mestizas* resultan bastante sugerentes (ver Cuadro 7).

Cuadro 7
Promedio de años de asistencia a la escuela por tipo sociocultural, según Crédito.

Tipo socio-cult.	Comunaria	Andina urbana	Mestiza
Con Crédito	6.1 años	5.1 años	11.3 años
Sin Crédito	4.4 años	5.7 años	11.3 años
Promedio general	**5.2 años**	**5.3 años**	**11.3 años**

La diferencia más marcada en el grado de escolaridad global está dada por las mestizas, que han logrado casi completar los estudios básicos y medios. En segundo lugar, pero a mucha distancia, están las *andinas urbanas*, y en último lugar las *comunarias*, aunque los promedios de escolaridad de ambos grupos son casi iguales (5.3 y 5.2 años de escuela). Pero es notable que, en el grupo Con Crédito, se encuentren las *comunarias* con mayor grado de escolaridad de toda la muestra (incluyendo a dos bachilleres), lo que sugiere la hipótesis de que la disponibilidad y el acceso al crédito (de Bancosol o de otras fuentes) formarían parte de un proceso más amplio de aculturación de la migrante rural en la ciudad. Sin embargo, en el caso de las *andinas urbanas*, el grupo Con Crédito exhibe una menor escolaridad que el grupo Sin Crédito. Quizás, lo que otorga la escuela en términos del "minimo de aculturación necesaria" para acceder al crédito, lo da también, con creces, la experiencia en el mercado laboral. Esto permitiría que, sin tener una escolaridad muy alta, las *andinas urbanas*

exhiban una capacidad equivalente a las *comunarias* más escolarizadas, para acceder y desempeñarse adecuadamente en el programa de crédito. Por ello, si ahora relacionamos la escolaridad formal con la edad de ingreso a la fuerza laboral, comparando la distribución entre ambos grupos (Cuadro 8) podríamos afirmar que la importancia del saber práctico adquirido en el mercado tiende incluso a ser más significativa que la escolaridad en el grupo Con Crédito:

Cuadro 8

Crédito según edad de ingreso a la fuerza laboral y escolaridad

Participación Bancosol	Rango edad	Número ingresantes	Promedio años escuela	Promedio General Edad ingreso	Promedio General Escolaridad
	0 - 11	6	4.3		
Con Crédito	12 - 16	15	5.6	13.2	5.7
	17 y +	5	7.4		
	0 - 11	8	5.1		
Sin Crédito	12 - 16	12	5.8	11.8	5.8
	17 y +	2	8.5		
TOTALES		**48 (+ 2 SD)**		**12.5**	**5.8**

En el Cuadro anterior, el grupo Con Crédito concentra la mayoría de las ingresantes a la fuerza laboral en su pubertad, aunque la edad promedio de todo el grupo sea más elevada (esto se debe al ingreso tardío de *comunarias* y *mestizas* más escolarizadas). El perfil de la prestataria se concentra, en general, en torno a ingresantes tempranas al mercado laboral (antes de los 17 años), que tienen un grado de escolaridad básica completa, pero poco más que eso. La experiencia laboral prolongada, junto con un mínimo de educación formal, promovería, entonces, una conducta apropiada -cultural y económica- para desempeñarse como receptora de crédito. Esta hipótesis acerca del tipo de aculturación que PRODEM-Bancosol parece buscar en sus clientas potenciales puede explorarse aun desde otro ángulo, si analizamos la distribución de los antecedentes laborales entre ambos grupos (ver Cuadro 9).

En efecto, hemos visto la importancia del empleo doméstico como oficio de transición y como espacio de socialización inicial de la migrante en el universo cultural dominante de la ciudad. La otra opción de ingreso en el mercado laboral urbano es como "ayudante" o dependiente de negocios o talleres pertenecientes a miembros mayores de las redes familiares o de paisanaje de la migrante. Hemos llamado Dependencia Doméstica (DD) a esta forma de ingreso al mercado laboral urbano, en tanto que el Empleo Doméstico (ED), es el otro canal de ingreso predominante. La única otra opción sería la de lanzarse al trabajo por cuenta propia sin antecedentes de dependencia alguna (ni de sus propias redes familiares, ni de los lazos autoritarios y coloniales que implica el servicio doméstico). En nuestra muestra no hemos encontrado un solo caso de esta opción laboral (lo que no quiere decir que no los haya en el conjunto del mercado), pues todas nuestras entrevistadas tenían antecedentes, ya sea como empleadas domésticas, o como ayudantes en negocios o talleres de su parentela en la ciudad. Tal parece que la escuela, la experiencia en el mercado y el servicio doméstico constituyen diversas modalidades de aculturación que permiten acceder a un programa de crédito como Bancosol.

Cuadro 9.

Antecedentes laborales por crédito

Participación Bancosol.	Antec. de ED*	Antec. de DD**	Total	%ED
Con Crédito	13	14	27	48.1%
Sin Crédito	7	16	23	30.4%
Total	**20**	**30**	**50**	**40.0%**

* Empleo Doméstico

** Dependencia Doméstica

Como puede apreciarse, la mayoría de las entrevistadas del grupo Con Crédito tenían antecedentes laborales como empleadas domésticas. En la socialización laboral de la trabajadora por cuenta propia, esta suerte de rito de pasaje que es el empleo doméstico para las migrantes o hijas de migrantes, representa un importante espacio de aprendizajes aculturadores (incluido el aprendizaje del castellano, y de los modos de vida y de consumo de los sectores mestizo-criollos). En forma equivalente, la

dependencia laboral temprana en negocios o talleres de la parentela, brinda otro mecanismo de aculturación: el conocimiento directo de los precios, de las estrategias de comercialización y de las formas de abastecimiento que estos negocios practican, lo que brinda saberes prácticos que pueden o no ser reforzados por la escuela (la aritmética de las transacciones puede adquirirse por cualquier vía). Se podría entonces sostener la hipótesis de que estos inicios laborales constituyen estrategias de aculturación y aprendizaje de los modos dominantes de sociabilidad, que a la vez generan recursos y habilidades autónomas y las vinculan a procesos más vastos de acumulación y dominación social. Estos inicios laborales, frecuentemente marcados por la sobreexplotación y el trabajo gratuito, resultan ser una suerte de derecho de piso, que pagan las migrantes para acceder a un programa de crédito como Bancosol, y para enfrentar sus exigencias tanto técnicas como económicas y sociales.

Todo este análisis tiene relevancia a la hora de conectar el itinerario vital de las personas con el desempeño de sus negocios y su economía. En efecto, de la forma cómo una mujer migra (o recibe los beneficios/desventajas del proceso migratorio de sus padres), inicia su vida laboral, elige cónyuge y cría a su familia dependerán en gran medida los avatares de su incursión en el mercado laboral urbano. A través de esta interacción, veremos cómo se adaptan mutuamente el ciclo laboral y el ciclo de vida. Cómo estas mujeres regulan su conducta sexual, marital y reproductiva a las restricciones que impone la situación económica y laboral. Cómo, a su vez, el mercado de trabajo les brinda soluciones inéditas para lograr casarse, tener hijos, criarlos y aspirar para ellos a una vida mejor, aprovechando de este mismo espacio laboral, de sus rudezas, de sus riesgos pero, al mismo tiempo, de su singular estructura social entrelazada de muchos modos con la familia y con otros vínculos sociales y emocionales más intensos y permanentes que el propio mercado. Por ello es que ahora analizaremos algunos comportamientos económicos que nos ayudarán a explicar el por qué de esa singular distribución del crédito Bancosol en determinados estratos socio-culturales. Al cruzar la tipología socio-cultural con variables como el tipo de negocio y el nivel de ingresos, podremos comprender a qué tipo de clientela apunta este programa.

Para entender mejor el desenvolvimiento de los hogares de nuestras entrevistadas, tuvimos que construir una tipología de negocios según el papel que en ellos desempeñan el cónyuge y otros familiares, en contraste con los negocios unipersonales. Ello nos permitió descubrir 3 tipos de negocios: aquellos centrados en la pareja o familia nuclear, que hemos llamado Unidades de Producción Doméstica, (UPD); los negocios basados en relaciones extensivas de parentela (o Unidades de Producción Familiar, UPF); y los negocios individuales o unipersonales (UNI), en los cuales la "ayuda" de otros puede ser nula, esporádica o eventual.

Cuadro 10
Tipo de negocio por tipo socio-cultural

	Tipo Negocio		
Tipo socio-cultural	UPD*	UPF*	UNI
COMUNARIAS	6	2	13
ANDINO/URBANAS	6	1	16
MESTIZAS	0	1	5
TOTAL / %	**12 /24%**	**4 /8%**	**34 /68%**

* Incluyen negocios tanto de comercio como de artesanía (productora propiamente dichas)

Nótese que la incidencia de negocios de tipo doméstico o familiar es relativamente alta entre las *comunarias* (migrantes en primera generación), pues totalizan 8 casos (38% de todas las pertenecientes a ese tipo). Entre las *andinas urbanas*, los negocios familiares suman 7 casos (30%), y entre las *mestizas*, no existe ninguna unidad de producción del tipo Doméstico, y tan sólo uno de los negocios tenía rasgos de una unidad de tipo Familiar (basada en la colaboración de la entrevistada con sus padres). La incidencia de los negocios domésticos (12 casos) o familiares (4 casos) resultó bastante significativa: 16 casos (32%) pertenecen a estos dos tipos, en tanto que los 34 restantes (68%) son negocios individuales (o unipersonales), que pueden o no contar con la eventual "ayuda" de uno o más miembros de la familia. ¿Qué significa esto en términos de comportamiento económico? ¿Los negocios familiares tienen alguna ventaja especial que les permite

sobrevivir mejor en el mercado? Un cálculo aproximado de los niveles de ingresos y su distribución por tipos socio-culturales (Cuadros 11 y 12), nos permitirá aproximarnos a una respuesta y percibir qué razones puede tener un programa como Bancosol para interesarse por una clientela tradicionalmente excluida del mercado de crédito.

Cuadro 11

Promedio de ingresos[15] por tipo socio-cultural.

	TIPOS COMUNARIOS	TIPOS ANDINOS	TIPOS MESTIZOS
Promedio de ingresos	393.0	389.8	302

Cuadro 12

Número de personas por tipo socio-cultural, según nivel de ingresos.

Tipo Socio-cultural / Nivel de Ingresos	TIPOS COMUNARIOS	TIPOS ANDINO-URBANOS	TIPOS MESTIZOS
Ingresos bajos (100-299 Bs.)	6	6	4
Ingresos medios (300-499)	12	11	1
Ingresos altos (500 y +)	3	6	1
TOTAL	**21**	**23**	**6**

Incluye sólo los ingresos monetarios declarados por ella en la MSD.

El rango relativamente ancho de cifras de ingreso monetario y la existencia de importantes cantidades de bienes que circulan en especie no permiten sacar reflexiones concluyentes sobre esta distribución. Es probable, sin embargo, que el mejor desempeño de las *comunarias* y *andinas urbanas* en lo que a ingresos monetarios se refiere, tenga que ver con su mayor capacidad de monetizar los aportes de sus redes de reciprocidad, cosa que lograrían mediante dos mecanismos contradictorios.

[15]Aquí se tomó en cuenta sólo los ingresos *monetarios de ella*, además del presupuesto monetario del hogar (que incluye el aporte monetario de su cónyuge). Por dificultades de cálculo, se excluyen los ingresos, aportes y subvenciones en especies

En nuestra muestra tenemos varios casos como el de una vendedora de pescado oriunda de una comunidad de pescadores del Titikaka, que explota a sus propios parientes gracias a su mejor conocimiento de las condiciones extremadamente fluctuantes de los precios urbanos, pero al mismo tiempo ayuda a su sostenimiento mediante una serie de intercambios y servicios que le permiten cierto grado de cumplimiento -no exento de conflictos y reclamos- de un ideal de reciprocidad en beneficio mutuo. En todo caso, una clave que permite explicar la función articuladora que cumplen migrantes como ella entre la economía rural y la urbana, es su capacidad de *controlar el consumo* de la familia y, a través de ello, organizar el conjunto de redes de reciprocidad e intercambio que le permitirán sobrevivir y crecer en el mercado. Pero la misma situación ocurre en los ayllus de Qaqachaka (cf. Arnold y Yapita 1996) y, por lo visto, indígenas tradicionales de ayllu y estratos de cholas urbanas están sufriendo un proceso similar de deterioro y erosión creciente de su capacidad de sostenerse a sí mismas haciendo uso de sus tradicionales estrategias culturales y sociales.

Dado su grado de consistencia, estos indicadores describen con cierta precisión a la clientela femenina típica de Bancosol. Perteneciente a la cultura aymara urbana, se ubica en los eslabones intermedios del continuum socio-cultural. Una andina, entonces, migrante en primera o segunda generación, con suficiente contacto con los rigores del mercado urbano como para enfrentar la disciplina de los plazos, los intereses del crédito y la relación con los asesores e intemediarios mestizos. Pero también una andina suficientemente tradicional como para mantener sus estilos propios de convivencia social, manejo económico y redistribución, que le permiten capturar excedentes y recursos desde la economía no monetizada de sus comunidades y redes familiares urbanas, hacia el mercado capitalista urbano. Es probable, por ello, que la prestataria de Bancosol tenga más experiencia con el mundo de los intermediarios mestizos -las ONGs, los organismos municipales y estatales y los partidos políticos-, que el promedio de microempresarias.

La focalización en sectores vinculados a los estratos intermedios del mundo andino urbano podría deberse también a otra causa fundamental: la importancia que tienen las redes de reciprocidad propias de la cultura

aymara urbana, en la formación de lealtades y solidaridades grupales que resultarán funcionales al tipo de organización prohijada por el crédito Bancosol: el grupo solidario. Incluso es posible que ciertos rasgos de esta suerte de clientelismo urbano-andino resulten funcionales a los mecanismos de control social y supervisión de sus prestatarias, propias del estilo administrativo y de los modos de intermediación social que despliega Bancosol.

Finalmente *-last but not least-*, la capacidad de ahorro y acumulación de capital comercial que exhiben estos sectores urbano-andinos, a partir del uso creativo de sus redes sociales y mecanismos de reclutamiento de fuerza de trabajo no remunerada, podría también resultar interesante para el Banco a la hora de definir el perfil de su clientela potencial. Esta suerte de capacidad "endógena" de generar una dinámica empresarial y una dinámica económica resultaría así capturada hacia el sistema formal y enchufada en el proceso más amplio de acumulación capitalista nacional (o regional). Las inequidades de este proceso pueden ser analizadas todavía desde el punto de vista de las personas en él involucradas.

Capitulo 4
Una mirada interior: las parejas, las familias, las estrategias

4.1. Itinerarios de migrantes en primera generación

4.1.1. Pobreza y subvención rural estratégica: Teófila, Jacinta, María y Mercedes.

Quizás Teófila, una vendedora de pescado nacida en una comunidad circunlacustre, que logró ingresar y estabilizarse en el *challwa qhatu* recurriendo a los lazos con su región de origen, es quien más nítidamente retrata uno de los itinerarios típicos por los que transita la comunaria, aymara hablante, que pertenece a la primera generación migrante de su familia a la ciudad. Sus dos padres residen aún en el campo, y ella salió de allá aun *tawaqu*, a sus 14 años, en vista de la estrechez de los terrenos cultivables de una familia numerosa, donde otros hermanos menores se quedarían a cuidar de los padres. Posteriormente, migrarían otros dos, y sus padres irían intermitentemente a la ciudad para brindar apoyo a los tres, pero sin nunca establecerse permanentemente allí. El vínculo con la ciudad lo estableció Teófila a través de su prima, que ya era empleada doméstica, ya que, al parecer, carecía de parientes cercanos de la anterior generación en otras ocupaciones urbanas. Su lenguaje es parco y muestra las huellas del razonamiento en su lengua materna:

> "He trabajado tres años de empleada, tres años he trabajado, después ya me he hecho de marido, después he dejado de trabajar un tiempito, después ya me he hecho negocio de pescado".

Se hizo de marido a los 19 años; lo conoció en su taller de chapista, frente a la casa donde ella trabajaba *cama adentro*. El es oriundo de Palca y pertenecía a una familia que emigró del campo 20 años atrás, antes de que él hiciera el servicio militar. Luego de un período que al principio parece nebuloso, Teofila se detiene en el relato de su última ocupación, en la que ya lleva 8 años como dueña de un puesto fijo, después de haber pasado un año de prueba en un puesto prestado y tres como comerciante ambulante, viajera de Tikina. Ahora tiene 38 años (1992), y comenzó a relacionarse

con el oficio que se convertiría en definitivo poco después de tener a su segundo hijo, cuando los frecuentes viajes al lugar de origen le permitían el reposo de dejar al mayor con los abuelos y cargar a la menor en la espalda en su ir y venir constante a la ciudad. El apoyo de sus padres fue vital en toda su etapa postmatrimonial. Como muchas comerciantes por cuenta propia, Teófila pasó un largo período como ambulante, tentando en varios oficios antes de elegir y asentarse en su actual actividad. Fue comerciante mayorista de lanas nacionales, que "entregaba a los chinos" para usos industriales. Luego de tener su primer hijo cambió de oficio: comenzó a vender fresco y a alternar con otras actividades eventuales, mientras equipaba el taller del esposo con todo tipo de herramientas -inversión que ella esperaba le rinda a mediano plazo con una mayor capacidad de aporte de él al sostenimiento de la familia- hasta que su madre intervino directamente en su último cambio de actividad, al ver las dificultades que pasaba Teófila en esta azarosa combinación de actividades:

> Teófila: Y después de entregar a los chinos esas lanas como algodón ¿no vé? (...) ya fresco vendía, aquí en la Pérez Velasco como ambulante. Lana en colores también traía, vendía nomás también. También sé lavar ropa, así sé ir de lavandera, también sé ir planchar ropas a las casas para las señoras así. Ah! en toda forma he sabido ganar yo mi vida, um... así siempre vendiendo no más, he trabajando no más siempre, sí. Así he criado mis ch'itis.
>
> Entrevistadora: ¿Y por qué ha cambiado a comerciante de pescado?
>
> T: Porque, ya ps no podía yo, manejar así, dando vueltas con fresco, porque era muy trabajo para mí, agarrado el fresco de baldes, hay que estar andando en ambos lados, y mis wawitas eran ps todavía pequeñitas y ya ves, no había caso de como alzarlos a los chiquitos, uno cargado uno agarrado, no podía. Y además se reñían también esas mujeres de dónde se sentaba, dónde es, de todas partes se atajaban esas vendedoras, se atajaban. Entonces de ese motivo ya, como viajo donde mi mamá, entonces traía para mi. Mi papá tenía red, hasta ahora tiene red mi papá, tiene red, entonces sacaba pescado harto, allá. Mi mamá, mi mamá venía con pescado, y mi mamá me ha dicho: "Mirá vos estás vendiendo esas cosas, más bién vendete ps pescado, trayete de allá, yo te voy a dar, hay harto pescado ahora -antes creo que no había así tanto, ahora hay-. 'Traete de allá, yo te voy a ayudar, te voy a cajonar, vas a venir. Vos vendiendo me vas a dar la plata' -me ha dicho, con facilidad mi mamá. De eso, ya he cambiado. Entonces, cuando UDP era no ve harto, este... había venta para pescado, ¡harto! ¡Uh! bien harto vendía, y de eso me he acostumbrado ps ya, um...

Coyuntura económica favorable a la distribución directa (período inflacionario) y especialmente favorable para el consumo de pescado; coyuntura familiar que va haciéndose contradictoria con la venta ambulante, dificultades económicas y episodios de violencia conyugal crecientes, todo coincidió para volver a vincular a Teófila con su primera y más estable fuente de *crédito* y *subvención*: su familia rural en el lugar de origen. La intervención de la madre en este tránsito es un hecho que merece destacarse. En efecto, el crédito en especie es un favor, es un acuerdo de reciprocidad, que la hija debe responder "arreglando" su situación matrimonial, y asentándose en una actividad con más capital (y riesgo) pero con una mayor rentabilidad potencial. El proceso de consolidación demoró 8 años. Recién entonces, un año antes de la realización de la entrevista, cuando su hijo menor ya tenía cinco, Teofila ingresó al programa Bancosol, donde estaba en el quinto crédito en 1992.

La trayectoria de Teófila se repite, con variantes, en otras tres mujeres, de origen comunario que transitaron hacia ocupaciones estables por cuenta propia en la ciudad. Jacinta, verdulera de 32 años y madre de una hija; María, vivandera de 30 y madre de dos hijos; y Mercedes, ferretera y madre de cuatro hijos.

Jacinta es vendedora de verduras de 32 años, del céntrico mercado de La Ceja (El Alto), donde tiene un puesto fijo desde hace tres años. Nacida en una comunidad de ex-hacienda del cantón Ilabaya (Sorata), en los valles del norte paceño, su vínculo con el mercado laboral fue iniciado por su padre, que la "prestó" a una comadre -vecina *misti* del mismo pueblo-, para que la "ayude" en quehaceres domésticos, en una relación de dependencia pseudo-familiar. Este temprano inicio de la vida laboral de Jacinta, a sus 9-10 años, se ve justificado tan sólo por la aguda pobreza de

su familia que, a diferencia de la familia de Teófila, carece de recursos como para brindar a su hija el más mínimo soporte familiar. El traslado de Jacinta fuera de su comunidad y de su núcleo familiar parecía obedecer a un proyecto migratorio más vasto, que a la larga involucraría a toda la familia.

Racionalizando esa experiencia, Jacinta atribuye la necesidad y viabilidad de tal proyecto migratorio a las dificultades de la producción rural, que contrastan con una coyuntura urbana signada por la expansión del empleo formal[16]. Entre sus 13 y sus 22 años, alternó entre diferentes empleos domésticos y la venta callejera de productos de su lugar de origen, adquiridos a parientes migrantes o viajeros en los mercados mayoristas de la ciudad.

El esposo de Jacinta es migrante de su misma comunidad, aunque de status económico más elevado, lo que se traduce en una mayor escolaridad. Se conocieron frecuentando las fiestas de su lugar de origen. Aunque él llegó a salir bachiller e inició estudios para profesor rural en la normal de Warisata, se quedó como obrero permanente en La Paz, trabajando en una molinera, de donde fue retirado en 1986, al iniciarse los programas de ajuste que condujeron a una severa contracción en el mercado de empleo formal. Con un camión adquirido en base al ahorro conjunto y a su indemnización, comenzó a realizar viajes de larga distancia con contratos de carga, hasta que se estabilizó como transportista del Matadero municipal, distribuyendo carne en los mercados de El Alto.

Al casarse, Jacinta tenía 20 años. Su única hija nació ocho años después de su matrimonio y tiene cuatro años (1992). Cuando ella tenía un año, Jacinta obtuvo su puesto fijo en la feria de la Ceja, y se estabilizó como comerciante por cuenta propia. De acuerdo a la norma dominante patrilateral, Jacinta mantiene activos lazos con los parientes del esposo, con quienes ambos cumplen obligaciones rituales y visitas. En su estrategia matrimonial, ha logrado una relación de colaboración, tanto doméstica como económica con su cónyuge, y un cierto nivel de ahorro conjunto que

16 El momento en que se produce la migración de toda la familia, Jacinta tenía 13 años, y era la época de la dictadura de Bánzer, cuando el auge de créditos externos estimuló una impresionante ampliación de la demanda urbana de trabajo, especialmente en el sector de la construcción, que es el que más empleos tradicionalmente brinda al migrante rural.

le permite enfrentar contingencias y obligaciones sociales. El último año, ambos participaron como bailarines en las fiestas patronales de sus respectivas asociaciones gremiales: la del mercado 12 de octubre en la Ceja, y la del Mañazos y Carniceros de El Alto. Jacinta no participa en ningún programa de crédito. El tipo de armonía -no exenta de discusiones y conflictos- de este hogar, tiene mucho que ver con la escasa distancia socio-cultural entre los cónyuges y con la presencia de la parentela afín y consanguínea de Jacinta en la ciudad[17].

El caso de María muestra la huella de una mayor desestructuración cultural y familiar en su comunidad de origen en los Yungas. Debido al abandono de su madre, migró a los 14 años, precedida por una hermana mayor, que la colocó en su primer empleo "cama adentro". Su padre permaneció en los Yungas, ocupándose del cultivo de coca, café y otros productos, que le permitieron apoyar sistemáticamente el proceso migratorio de las hijas. A los 17 años, María se "juntó", en la ciudad, con su actual cónyuge, un obrero oriundo de Copacabana, y tuvo cuatro hijos (dos de ellos murieron antes de cumplir un año). Al nacer su primer hijo, dejó el empleo doméstico y entró en lo que ella percibe como una larga interrupción, tan sólo matizada por periódicos viajes a su lugar de origen, que adquieren así ambiguas connotaciones de viajes de negocios y/o meramente familiares.

> "A los 18 o 20 años he tenido mi hijo, sí, sí. Entonces he.. estado buen tiempo en mi casa, casi 5 años, así estaba. Tampoco en la casa, iba antes a los Yungas. Creo que antes tenía precio también el café, ¿no vé? Ahí estaba dedicándome. Sí y con eso vivía un poco, um... con el café, sí. Y a lo así me he puesto... Mi amiga había vendido comida en la plaza. -Bueno, también yo haré- diciendo, he

17. El tema de la distancia socio-cultural corresponde a una hipótesis explicativa de la violencia doméstica, que parece especialmente relevante en un contexto como el andino, donde el ascenso económico de las mujeres, y su lugar en el espacio público, se ven crecientemente acompañados por el desempleo o subempleo de su cónyuge, y por crisis periódicas de alcoholismo y violencia. Las relaciones de poder entre cónyuges deben ser pues analizadas en el contexto de un entramado cultural en constante estado de transformación.

empezado a hacer, sí. Mi amiga tenía y ella, -Venderemos, sale no más-, diciendo me ha dicho; -Ya-, diciendo, he empezado".

La mediación familiar en la adquisición y cambio de oficios urbanos no se reduce a la ayuda inicial de la hermana, sino que continuará hasta el presente con envíos periódicos de alimentos que pueden resultar cruciales en la sobrevivencia de María y su familia en la ciudad. En esto, su trayectoria también resulta típica de aquellas migrantes rurales que, en vista de la escasa capacidad de subvención de su familia, se sustentan en principio por sí solas (la vía más segura es el empleo doméstico), para ingresar en el trabajo por cuenta propia tan sólo después del matrimonio, cuando el soporte extra del marido y de los parientes afines sustituirá recién a la red familiar propia. En 1989, María se estableció como vivandera con puesto fijo, y desde 1990 su marido está ausente, trabajando establemente en Santa Cruz, desde donde le envía mensualmente su aporte a los gastos familiares. Además, recibe anualmente una parte de la cosecha de una parcela familiar que le corresponde como herencia en Huancané. Al iniciarse en su actividad como vivandera María acudió al programa PRODEM, y sacó un sólo préstamo que utilizó como capital de instalación. No ha considerado la posibilidad de volver a sacar otro crédito. En el curso del último año, entró en un *pasanaku*[18] por 1000 $us., porque la pareja está ahorrando intensamente para la construcción de su casa.

El caso de Mercedes exhibe una trayectoria migratoria y ocupacional más complicada. Nacida en una comunidad rural aymara de Peñas (Oruro), migra a sus 16 años a La Quiaca, donde es "llevada" por una señora de la que no se tiene mayores datos. Posteriormente retorna a la comunidad, para volver a migrar a los 18 años a la mina Bolsa Negra, donde trabajaba su hermano. Ahí trabaja nuevamente de empleada doméstica, hasta que conoce a su cónyuge -un minero de origen potosino-, con quien se junta a los 21 años. Después de un período de vinculación de él con algún tipo de actividad en el Chapare y de conflictos con sus

[18] Sistema de ahorro-crédito muy popular en los mercados de La Paz y El Alto, que suele apoyarse en las redes gremiales. Los montos son muy variables, pudiendo ir desde unos centavos diarios hasta cortes grandes de moneda extranjera, así como diversas modalidades de ahorro en especie (víveres, electrodoméscticos, ropa).

familiares afines, decidió, junto con su marido, tentar suerte en La Paz. Desde entonces, él alterna entre la minería cooperativista estacional y la desocupación, mientras que ella tienta en una diversidad de ocupaciones de monto muy reducido, paralelas a la crianza de sus hijos. Desde hace varios años, su cónyuge reside en diversos campamentos mineros en forma semipermanente. Pese a tener puesto fijo en la Ceja, Mercedes no ha logrado estabilizar su actividad, y depende de los irregulares envíos de su marido. La agudización de la crisis minera la ha colocado al borde de la quiebra. Mercedes carece de un negocio viable y no ha considerado afiliarse a ningún programa de crédito.

***

Los cuatro casos descritos muestran una gradación muy significativa de niveles de desestructuración cultural y pobreza. De algún modo podría decirse que las trayectorias relatadas son una radiografía de los efectos combinados de la aculturación, la contracción de la economía formal y el progresivo cierre de sus ofertas de ciudadanía y bienestar hacia el postergado mundo rural.

En todos los casos, el proyecto migratorio de las hijas es apoyado por la familia de origen, pero en tres de ellos los padres se quedan en el campo. Tan sólo los padres de Jacinta intentaron por un tiempo establecerse en la ciudad, y luego de un fracaso económico el padre retornó a la comunidad, en tanto que la madre se quedó para "ayudar" a las hijas en sus azarosos arreglos domésticos y laborales. El apoyo laboral de la familia no se reduce a conseguir una colocación en el empleo doméstico. Ya sea por intervención del padre, o con mediación de parientas femeninas de la misma generación, se ve una orientación de la familia a apoyar, en la medida de sus capacidades, el proyecto migratorio de la hija. El caso de Mercedes está mediado, además, por una fase de migración intermedia a una mina -precedida por su hermano-, y por la compleja trayectoria migratoria de su cónyuge minero por diversos campamentos mineros y por el Chapare.

El trabajo doméstico reviste en todos estos casos el rango de un empleo transitorio, propio de un momento del ciclo de vida (la soltería), una forma de "ayudar" a los padres y aliviarles la carga del mantenimiento de una boca o un medio para ahorrar el capital inicial que le permitirá establecerse como trabajadora por cuenta propia. El abandono del empleo doméstico como ocupación inicial en la ciudad coincide por lo general con el matrimonio. Para el caso de aquellas que iniciaron su ciclo laboral en apoyo a los negocios por cuenta propia de familiares, el matrimonio también suele implicar una reorientación de las redes de apoyo laboral hacia la parentela afin. Después de este momento del ciclo de vida, la reorganización o continuidad de una actividad por cuenta propia suele adquirir un signo más estable. Es preciso asentarse en algún rubro, crear una clientela y regular mínimamente la jornada laboral y doméstica como para cubrir todas las demandas y asegurar un ingreso regular. En los casos exitosos, este proceso permite también gozar, en la madurez, de un cierto nivel de prestigio y reconocimiento social, momento en el que los vínculos matrimoniales adquieren nueva significación. La construcción de la vivienda, la pasantía de prestes u otras fiestas y la adquisición de compadres y ahijados relativamente acomodados simbolizan el arribo a este momento de maduración del proyecto conyugal, migratorio y empresarial.

Las cuatro trayectorias nos ayudan a comprender este proceso desde sus inicios. La nupcialidad, alrededor de los 20 años, coincide con la media departamental (República de Bolivia 1993). En los cuatro casos, el empleo doméstico ocupa algún lugar en el inicio laboral de la migrante, y las redes familiares se reorientan y consolidan a partir del matrimonio. Pero mientras María y Mercedes encuentran un cónyuge que ya, de algún modo, ha definido su propio perfil ocupacional, Teófila y Jacinta intervienen activamente en la instalación y estabilización de sus maridos en un oficio por cuenta propia. Dueños, respectivamente, de un taller de chapería bien equipado y de un camión, las parejas de Teófila y Jacinta podrían considerarse migrantes relativamente acomodados en la ciudad.

La ausencia permanente del cónyuge de María y la ausencia periódica del cónyuge de Mercedes son, en estos casos, producto de mayores estrecheces económicas y tensiones laborales. La búsqueda de empleo suele ser tan desesperada, que no se vacila en realizar cualquier ajuste habitacional y doméstico para acceder a una fuente de ingresos con un mínimo de estabilidad. En estas circunstancias, el trabajo por cuenta propia se convierte para las mujeres en una disciplina mucho más intensa, porque físicamente se está en imposibilidad de apoyarse en el ingreso del cónyuge, y se depende de envíos que pueden ser azarosos. Aunque María se siente más segura y recibe envíos regulares, Mercedes debe realizar viajes intempestivos al campamento minero, para evitar que el esposo despilfarre su dinero en alcohol.

El nivel económico de la familia no depende, pues, sólo del tipo de empleo o ingresos del cóyuge, sino también del grado de control que tiene ella sobre los ingresos de él. El presupuesto doméstico de Jacinta, por ejemplo, se sostiene con un aporte mayoritario de ella a los gastos corrientes del hogar, que se ve complementado por un intenso esfuerzo de ahorro familiar destinado al pago de su casa propia. Este esfuerzo recae, mayoritariamente, en los ingresos de él, que de este modo logran ser orientados por Jacinta hacia el bienestar de la familia y estabilización del proceso migratorio. Mediante el *pasanaku*, ella contribuye también a la edificación conjunta de la vivienda familiar. Esta suerte de complementariedad en el aporte al presupuesto familiar por ambos cónyuges, es una pauta frecuente en la organización doméstica de las familias migrantes, pero sobre todo en aquellas con estrategias endogámicas. En los casos de Teófila y Mercedes, la migración temprana condiciona la ruptura de modelos normativos comunales, lo que se traduce en una pauta matrimonial exogámica, aunque eligiendo cónyuges de un mismo nivel social y cultural. Es por ello que, a pesar de los grados de aculturación divergentes que muestran las elecciones conyugales de las entrevistadas, en todas ellas opera una idea normativa y cultural de la complementariedad conyugal, como base de sustento a una actividad económica exitosa y satisfactoria. Por ejemplo, Teófila, cuya relación matrimonial es la más conflictiva, percibe que fracasó en su aspiración de conseguir un marido económicamente responsable para con la familia.

El caso de Teófila resulta ser un ejemplo, por defecto, de cómo funciona la complementariedad en tanto ideal conyugal. Ella tuvo una

trayectoria matrimonial muy frecuente entre las migrantes tempranas. Una fiesta y un cortejeo muy breve, sin la mediación del paisanaje. El pretendiente la lleva a su casa, la presenta a sus padres y formaliza, en breve tiempo, su intención de convivir con ella de modo estable. Al poco tiempo, hacen la *irpaqa* y se trasladan a la casa de sus suegros, quienes, para Teófila, fueron durante sus primeros años de matrimonio una fuente de respaldo moral y material[19]. Cuatro años después, en un terreno que les regaló la suegra, y con el aporte laboral del padre de Teófila en la fabricación de adobes, la pareja pudo inaugurar una vivienda propia, en lo que parecía una consolidación de su itinerario migratorio y laboral. Sin embargo, la distancia respecto al núcleo paterno y el carácter díscolo de Filemon, el marido, determinaron que la situación se torne muy conflictiva. A medida que ella iba consolidando su posición como generadora de ingresos, su cónyuge retiraba progresivamente su contribución y dedicaba su tiempo al alcohol y a otras mujeres. Aunque los ingresos de él parecen haberse mantenido en un nivel relativamente alto, hace varios años que su aporte ha quedado reducido prácticamente a cero, y la situación ha adquirido un cariz de estabilidad negativa, que sigue provocando en Teófila un sentimiento de profunda frustración y amargura:

> "Harto le he ayudado... Yo por eso viajaba, como viajaba y entonces, a las cuatro de la mañana me levantaba a cocinar, dejaba su almuerzo completo, yo me viajaba al campo a traer pescado. Y del día que me iba a lavar ropas, al día siguiente igual, almuerzo listo, así. Mi hermanito trabajaba, mi hermanito se lo he puesto de ayudante y todo así, hemos conseguido eso, nos hemos prestado, préstamo, por aquí del San Pedro, no sé que casa es, eso de San Pedro, de ahí nos hemos prestado plata. Solo de esa plata, ya ps nos hemos comprado herramientas para que trabaje, herramientas para su taller de chapería, hemos comprado. Y ahora yo tanto me he sacrificado he dicho, por eso el otro día estoy llorando, tanto que me

[19] La *irpaqa* es el rito aymara de "pedida de mano", con el cual los padres de ambos cónyuges "perdonan" a los jóvenes y sellan el compromiso de una promesa de matrimonio, que inicia la convivencia. El patrón de residencia virilocal es bastante frecuente en la zona circunlacustre de donde proviene Teófila.

> he sacrificado yo para qué, aúnque con esas herramientas para que trabaje, siquiera".

Su parte del pacto de reciprocidad conyugal le parece cumplida. La doble jornada se percibe como "ayuda" al esposo, que debe ser retribuída con "trabajo", es decir, con alguna forma de aporte, ya sea a los gastos corrientes, contingencias o ahorro familiar. Pero la ruptura del pacto es de ambos lados: si él no le da, ella tampoco se siente obligada a darle, ni a informarle sobre el curso de su negocio. Informarse mutuamente, hacer las cosas de común acuerdo, parecen actitudes inherentes a este ideal de complementariedad:

> "Si fuera cumplido, de una cosa le dijera: -Esto haremos- -listo, esto haremos-. Me alentaría, para hacer, me animaría. Cómo no pues, yo puedo estar ps dispuesta para ayudarle a él también. Él, si me confiara el dinero que gana: -Tanto he ganado, mirá, esto agarrá-. No ps, no hay, no hay eso, no hay esa vida de vivir ps, compartir, él solo se trabaja, para él sólo. También ps yo tampoco no le doy ps nada, yo solita me trabajo para mí ps (...) Dios me perdonará, digo, ni a veces no le doy, ni comida no le doy, um... ni comida no le doy, cierto. Yo le doy a mis hijos y ya listo (...), para mis hijos yo me gano. (...) Yo me vengo más bien así a la calle, me olvido de la casa, cuando ya llego a la casa, ya! Hay caso de llorar y ya me da rabia nomás".

El dejar de cumplir con una parte de los deberes conyugales y dedicarse por entero a su negocio, justificado por la manutención exclusiva de los hijos, son gestos que en Teófila adquieren el timbre de la resignación. Su participación en el programa de crédito Bancosol es manejada con discreción frente a su cónyuge, en tanto que sus frustraciones familiares resultan marcando nuevas pautas de comportamiento, que se socializan en su grupo solidario. Este desenlace tiene que ver con la ruptura de un esquema de confianza y ayuda mutua, muy arraigado en sus orientaciones valorativas:

> "No, yo no tengo confianza de mi marido, no tengo confianza y no voy a tener, hasta mi muerte siempre... Como él no me ayuda en pagar, parece que no le importa ni nada, así nomás es. Más bien a

mi más me importa porque yo soy la que... a mí me hace falta, claro que él, a mi no me da, no me da ni 5 centavos, no ve, entonces claro que no le interesa nada ps a él. Si yo le dijera, -Ayudame a pagar-, no puede querer pagar, he dicho. Pero yo no le doy plata a él, yo nomás me lo agarro, y yo nomás me lo hago trabajar mi dinero. El no sabe ahoritita, él no sabe cuánto saco, cómo saco, nada, no, no sabe, solita nomás manejo. Más saben ps ellas, mis amigas qué estamos sacando, cuánto nos sacamos, cuánto nos dividimos, a ellas, con ellas más bien charlamos. -¿Vos le avisas a tu esposo? No, yo no le doy- le digo. -Yo le he dado-, me dice. -¿Para que le has dado?-, sé estar diciéndole yo, así".

El tono de estas palabras se debe a que una vez, cuando Teófila cayó en apuros y no pudo pagar el crédito, tuvo que vender sus garrafas de gas y otros bienes domésticos, mientras la plata de su marido se quedaba "en su bolsillo". Sin embargo, la dignidad y autonomía de Teófila en no insistir en pedir plata, no impide que continúe intentando retornar al redil a su cónyuge. Primero trató de hacerlo curar con un *yatiri*, pero sólo obtuvo una recesión temporal de la violencia e inclinación por el alcohol. Luego siguieron reiterados intentos de *iwxaña* (recomendación culturalmente pautada) por parte de sus padres y suegros. Finalmente, se casó en 1991 por la iglesia, para ver si esta nueva forma de compromiso -y la adquisición de padrinos- podía ayudar a operar el milagro.

Quizás el funcionamiento de una pareja mutuamente colaborativa como modelo cultural (así sea incumplido), ayude a entender por qué Teófila, a pesar de todo, aguanta a su marido. No ha considerado dejarlo, ni tampoco divorciarse, pues, desde su punto de vista, aun el peor de los maridos sirve para algo: en su caso, para aparecer en las fiestas de la Asociación, como "pantalla" y brindarle la aureola de respeto que las migrantes aspiran para su madurez:

E: ¿Lo conocen las señoras del grupo?

T: Conocen, la otra vez hemos venido con él, en 16 de Julio así en Carnavales, en ch'allas traigo también ps, para al fin que no estén diciendo: -Esta mujer no tiene marido-, así. Entonces le traigo, conocen las señoras, conocen. Ahora también para esta posesión (al cargo sindical que ejerce Teófila, SR) vendrá también ps. (...) A veces mi marido es pantalla nomás mi marido.

Ya sea como práctica, o como ideal frustrado por diversas circunstancias, la noción de una organización doméstica nutrida por la reciprocidad entre los cónyuges y por una complementariedad de esfuerzos laborales y sociales, resulta clave para entender las estrategias matrimoniales brevemente relatadas. Mientras Mercedes y María ensayan azarosos modos de control a distancia de las actividades e ingresos de sus cónyuges, Teófila y Jacinta hacen esfuerzos por organizar la vida doméstica garantizando la participación del esposo en la empresa familiar. Pero sólo Jacinta lo logra, canalizando la energía del cónyuge al bienestar de la familia y a la consolidación de la actividad laboral. Es por ello que invierte sus ahorros comprando el disfraz de Rey Moreno para que el marido baile en la fiesta del gremio de carniceros, y solventa con igual entusiasmo la participación de ambos en la fiesta patronal de su Asociación. Esto es, seguramente, porque percibe que él ha cumplido con la pauta normativa de la complementariedad. Teófila, en cambio, se contenta con una parodia de lo mismo. Ya que en el mundo doméstico no ha logrado "compartir la vida" con su esposo, en el escenario público de la fiesta lo induce, al menos, a representar el papel de la colaboración conyugal.

4.1.2. Dominga y Sonia: autonomía laboral temprana.

Dominga vende papa al por mayor y al detalle en la feria diaria de la Ceja. En 1992 tenía 25 años y era madre de dos hijos. Nació en una comunidad de Qallapa, provincia Gualberto Villarroel. "Se estableció en la ciudad a los 12 años, acompañando a su madre, que actualmente tiene un esquema de doble residencia en el campo y en la ciudad, de acuerdo a las temporadas de siembra y cosecha. Su padre murió hace años y su madre se volvió a casar con un paisano"[20].

"A mis 12 años empecé a vender fruta sola, claro antes vendía carne con mi mamá, me gustaba vender. Por eso mi mamá me ha dicho:

[20] Diario de campo de María Eugenia Choque.

-Tanto que te gusta, vas a vender-. Después me ha prestado capital. Sé viajar con una prima a Luribay, sabemos traer la fruta, llegábamos a los tambos, sabemos vender y después otra vez sabemos viajar. Antes se llegaba días a los tambos parece que ahora ya no es así. A los Yungas también viajábamos en tiempo de naranja, así poco a poco he hecho crecer mi capital y se lo he devuelto a mi mamá lo que me ha prestado".

La madre intervino decisivamente en la elección y aprendizaje del negocio de intermediación rural-urbana, pero le preocupaba que, en la adolescencia, los frecuentes viajes de Dominga podrían significar el riesgo de un embarazo no deseado. Optó entonces por conseguirle trabajo como empleda doméstica de una de sus comadres, en la Garita de Lima. Dominga no soportó más de dos meses la experiencia del empleo doméstico, porque ya había conocido la independencia del comercio por cuenta propia:

"No me gustaba, había que hacer todo, tenía que estar al mando de la señora, no sabe gustarme lo que me mandaba, de eso me he salido. Aquí vendiendo uno libre está, nadie le manda, claro que también no es fácil, es difícil, pero a mi siempre me ha gustado vender, si no me gustaría puedo estar en mi casa. Después he vendido arroz, pero no se ganaba mucho la gente de librita se lleva. Luego he manejado también carne. Sé viajar también a Santa Cruz llevando tunta, bien se ganaba, por que la tunta allí es caro y había venta. He dejado de viajar por mi mamá, se preocupaba mucho, como yo ya era jovencita. Después he empezado a vender verdura aquí en la Ceja".

Aunque la edad nupcial de Dominga es normal (21 años), ella atribuye a su madre la precipitación en casarla. Su cónyuge no es de su mismo lugar de origen, pero es migrante, como ella, de una comunidad originaria (Irpa Chico, en Viacha). Su trayectoria conyugal exhibe rasgos aymaras tradicionales: irpaqa, matrimonio civil o convivencia y ceremonia religiosa tan sólo después de algunos años, cuando la pareja se ha estabilizado ecónómicamente. Dominga interrumpió con la unión conyugal su actividad comercial, pero sólo por breve tiempo. Su larga experiencia en el manejo autónomo del dinero, además de las acrecentadas necesidades económicas de la familia, justifican para ella esta decisión:

"Mi mamá tiene la culpa, de palabra nomás nos han casado. Dice que ella se preocupaba por mí, como yo viajaba con el negocio a las ferias a Santa Cruz, a los Yungas y era joven, dice que pensaba que podía pasarme alguna desgracia, que alguien se podía hacer la burla de mí [se refiere a quedar embarazada] y como ya tenía edad también, había hablado con mi suegro diciendo les casaremos a nuestros hijos y habían hecho ver por coca y el *yatiri* les había dicho que vamos a estar bien y que era mi suerte. Así un día han venido a pedir la mano, esa noche me han *irpaqado* y al día siguiente me he casado de civil. Un año no he salido a vender por cuidar a mi hijito mayor pero ya después he vuelto a salir nomás. Como estaba acostumbrada a tener mi propio dinero, a gastar, con la plata del marido no se puede gastar, ellos controlan y a mí no me gustaba eso, pero además también hace falta cuando una ya tiene sus hijos. (...) Para mi matrimonio no hemos hecho fiesta, no queríamos, hemos dicho por lo menos tendremos una casa y recién nos vamos a casar. Más bien este año pensabámos casarnos por religión con fiesta, en el mes de septiembre tenía que ser, pero ya no vamos a poder por la enfermedad de mi marido".

Junto con sus hermanas y cuñadas, fundaron la Asociación a la que ahora pertenecen, y ella ya pasó un cargo en la dirección sindical. Dominga alterna cada año su labor comercial con viajes a su comunidad, donde siembra y cosecha papa, para sustentar tanto el consumo doméstico como su negocio. El apoyo de sus padres y suegros en la estabilización económica de la pareja ha sido intenso y prolongado, lo que le ha permitido un cierto nivel de ascenso económico y de prestigio. Pero este proceso se vio trunco por la prolongada enfermedad de su marido, que fue sometido a una operación y pasó todo un año imposibilitado de trabajar. A raíz de este inesperado evento de tensión, Dominga ingresó al programa PRODEM para capear el temporal. Todas sus hermanas y cuñadas participan del programa de crédito, y forman parte de su grupo solidario. Su autonomía económica y experiencia con un mercado predecible y asegurado, además del fuerte

apoyo (mutuo) con su extensa red de familiares, tanto urbanos como rurales, le aseguran una buena posición comercial, aunque no lo sea tanto como para permitirle cubrir por sí sola una contingencia económica tan grave.

La enorme inversión que está realizando en la salud de su cónyuge es percibida por ella como un acto de reciprocidad. Considera que tuvo "suerte" en su matrimonio, porque contó con la colaboración activa de su marido, tanto en el aspecto doméstico como económico: ella fue la que siempre administró los ingresos de él.

"Antes mi marido trabajaba, me ayudaba, sabe lavar los pañales de la wawa, cocinar, limpiar la casa y sabe ir al mercado a comprar cosas. De su sueldo sabe bajar una cantidad. Con eso compraba, lo demás sabe darme a mí para que ahorre y yo sé comprar pan y las cosas que falta. Bien nomás nos llevamos, sólo que ahora no trabaja. (...) Casi siempre se ha muerto, cuando me acuerdo de la operación de mi marido me da ganas de llorar. He sufrido bien harto, por la pena tanto me he demacrado. Los doctores piden plata, no entienden que no tenemos. Hemos vendido un terreno que él se había comprado cuando era soltero en $us 850, tenía 240 mts., me estaba guardando un dinero para comprarme un lote en $us 1000, mi cuñada, la esposa de su hermano mayor, me ha prestado $us 100. Mi otra cuñada no quería prestarme, me ha dicho: -Si tu marido está mal ¿con qué me vas a pagar?-. A veces no se puede confiar en la familia, mis hermanas también han venido esos días pero no podían prestarme porque son pobres, casi vendo mis joyas. Diario gastaba 60, 120 Bs. en comprar medicamentos. Al verle tan mal a mi marido me he arrepentido de todo lo que le reñía. A veces yo también soy fregada, no me dejo reñir, pero cuando le veo que está enojado ya me callo..."

Tanto en el caso de Dominga como en el de Sonia, dulcera de la 16 de Julio (30 años, 3 hijos), se observa la vigencia del esquema bilateral de herencia de recursos rurales (ganado, derechos sobre la tierra), que le permiten sustentarse por sí mismas desde temprana edad en la ciudad. Mientras Dominga mantiene hasta hoy un ritmo de visitas anuales para la siembra y cosecha de papa en su lugar de origen, Sonia ha espaciado sus visitas, pero continúa recibiendo de su padre su parte de la cosecha anual, que hace sembrar en el terreno que ella ha heredado. La cosecha rural es utilizada no sólo para sustentar sus gastos domésticos, sino para la venta al por mayor de verduras en el mercado Rodríguez, que constituye una segunda actividad:

"Desde más antes, cuando estuve sola, ya tenía yo mis cositas, o sea mi chacra aparte ya tenía, hacía mi propia carga con lo que traía: para mi papá tantas cargas, para mí tantas cargas. Todo aparte, mis bolsas también bien marcadas, así (...) Mi mamá se ha fallecido cuando yo tenía 7 años, yo tengo mi madrastra. Entonces venía ya desde mis doce años, ya venía solita con la carga, solita".

Su proceso migratorio se vio motivado por aspiraciones educacionales, facilitadas por la cercanía de su comunidad de origen con respecto a la ciudad de La Paz. Es una de las comunarias entrevistadas con mayor grado de escolaridad, pues ha salido bachiller. Su estrategia de elección conyugal ha roto ya cualquier norma endogámica: su esposo es de la población orureña de Eucaliptus, y ha interrumpido hace tiempo relaciones con su lugar de origen. Ambos son evangélicos, de modo que no participan en el calendario ritual de sus lugares de origen, ni en el de sus asociaciones.

Luego de haber vivido muchos años comerciando con productos de su lugar de origen (que ahora es sólo una actividad complementaria), Sonia optó por estabilizarse en el comercio de dulces. Para ello, se apoyó en una extensa red de tías y primas vinculadas al comercio de fruta seca y dulces, que la ayudaron en la elección e inicio de su principal actividad laboral. Conoció a su cónyuge en casa de su tío, donde él era inquilino y ella vivió también. Actualmente viven en casa de su cuñada. La estabilidad de su unión ha sido lograda después de un período inicial de mucho conflicto e incluso de una separación temporal. Al racionalizar su experiencia, Sonia asocia su último cambio de actividad (de verduras a dulces) con el giro hacia su propia red familiar, después de haber intentado apoyar por un tiempo el negocio de él:

"Yo he empezado por el problema económico de los esposos que... muy poco el sueldo, para ayudar un poco, por eso más que todo me he dedicado en este mi negocio. (...) Una temporada estaba, no había así pipocas ¿no ve?. Cuando ha aparecido volaba ps como pan caliente. Entonces tenía su taller mi esposo y nos iba más o menos ya y mucha competencia en el taller, entonces ya lo hemos cerrado. Algunas herramientas lo hemos vendido y a vender eso ya nos hemos dedicado, porque más antes mis familiares este siempre habían vendido".

La estrategia conyugal de Sonia obedece también a un cierto tipo de complementariedad, pero dentro de un estilo más segmentado que en el caso de Dominga. Ninguno de los dos informa al otro sobre sus ingresos o actividades económicas, pero ambos aseguran un aporte equilibrado al presupuesto familiar. Ahorran por separado, aunque ella controla secretamente la llave de la caja de ahorros de él y se mantiene más informada. Su trabajo como chofer asalariado le brinda un margen de seguridad, pero dentro de una franja de ingresos baja. La experiencia de Sonia con el crédito PRODEM data de 1990, y en 1992 ya iba por el 8° préstamo, en un monto que excede los $us. 1000. Este esfuerzo por capitalizarse no obedece tanto a la dinámica de su negocio, como al hecho de que se encuentra construyendo su vivienda, lo que expresa un cierto grado de consolidación de su proyecto conyugal y laboral.

4.1.3. Sebastiana y Claudina: la empresa migratoria y económica familiar

Los inicios de la aventura migratoria de Sebastiana se remontan a sus 15 años, cuando salió con toda su familia de su comunidad de Pacajes (en 1992 tenía 37 años), para iniciarse como vendedora de carne de llama en el mercado Santos Mamani. El proceso migratorio familiar se sustentó en la liquidación de su rebaño rural, con lo cual obtuvieron capital inicial para las nuevas ocupaciones por cuenta propia en la ciudad. Ya con cierta experiencia como carnicera, Sebastiana conoció a su cónyuge en el mercado, y pasó por todos los episodios rituales del matrimonio aymara:

"En este mercado venden también mis dos cuñadas (hermanas del esposo) y mi papá. A mi marido lo he conocido aquí en el mercado. Yo vendía al frente en el puesto de mi papá y este puesto era de mi suegra. Vendía mi cuñada, ella era mi amiga, mi marido sabe venir al puesto, sabemos estar riendo. Mi cuñada es la culpable para que esté con su hermano, cinco meses nomás hemos hablado. Un día me ha invitado a tomar. Como yo no sabía tomar, con dos vasos de cerveza rápido me he emborrachado y mi marido me ha robado. Al día siguiente he despertado en la casa de él. Mi suegra ya sabia y había ido a hablar con mi papá, para arreglar. Al día siguiente en la noche hemos ido y han pedido mi mano. Mi mamá me ha pegado, mi papá enojado de rabia sabe mirarme. Después nos hemos casado con fiesta, mi suegra ha gastado todo".

Como en muchos otros casos, el matrimonio implicó para Sebastiana una reorientación de sus relaciones hacia su parentela afín, de quien comenzó a recibir fuerte apoyo doméstico y laboral para el tránsito de una actividad ambulante y diversificada hacia el puesto fijo, siempre justificada por el hecho de que Sebastiana ya estaba teniendo hijos y dando nietos a su familia de acogida. El hecho de que la comunidad de su esposo sea prácticamente colindante con El Alto facilita un esquema de residencia rural y trabajo en la ciudad, en el que se ven las huellas de la intensa colaboración de su parentela afín:

"Como me he casado ya no podía vender en el puesto de mi papá, sino seguía saliendo a las ferias. Cuando he tenido mi primera wawa, ya no he podido salir a vender a las ferias, mi suegra sabe decirme: -¿Vas a alzar la wawa o la balanza?- Con wawa trabajo es, nosotras las carniceras tenemos que manejar balanza, tronco, tarima, pesado es. Por eso mi suegra sintiéndome, me lo ha pasado su puesto en 100 Bs. De a poco le hemos pagado, después aquí nomás he salido a vender. Los puestos que tenía en Saxraqhatu y en Alto Lima los he perdido, porque ya no podía con la wawa.

En la comunidad de mi marido tenemos nuestra casa, también tenemos terrenos, nos ha dado mi suegra. Sembramos papa, tenemos 10 ovejas y una vaquita. El terreno es chiquito. Para cuidar a las

ovejas nos turnamos, un día mi cuñada, un día mi hija, así hacemos. (...). Mi marido me ayuda, él va a las ferias a comprar llamas, las carnea en la casa y yo sólo vendo. En mi casa me ayuda mi hija mayor, ella ve a las wawas cuando mi marido viaja a las ferias. Mis cuñadas y mi suegra me ayudan también, me lo cuidan mi ganado y nosotros también igual se lo cuidamos. Desde que me he casado mi marido nunca ha trabajado, solo viajaba a las ferias, traía llamas, las carneaba y yo vendía. Hasta ahora es así, a veces está en la casa, cuida a las wawas, está cocinando, a veces va a trabajar a Río Seco a lavar arena".

El que Sebastiana no considere como trabajo la actividad laboral de su cónyuge se debe al contraste entre su ocupación diaria y la intermitente vinculación de él con el dinero y el mercado. Aunque su propio abastecimiento de carne depende de él, lo mismo que el acceso a ingresos monetarios extraordinarios, Sebastiana se siente en el centro del negocio familiar que gira en torno a su puesto de venta. Así, en 1992, ella aceptó el cargo de Secretaria de Deportes de su Asociación, cartera que desempeña su cónyuge por cuenta suya.

Una trayectoria similar exhibe Claudina, vendedora mayorista de fruta en el mercado de El Tejar. Nacida hace 28 años en una comunidad de Jesús de Machaqa, su familia se estableció en la zona de colonización de Caranavi, cuando ella era wawa, aunque su madre retornó posteriormente al Altiplano. Su cónyuge, migrante más reciente al subtrópico, continúa en el área rural, en un esquema de residencia matrilocal, pero va y viene con frecuencia trayendo fruta a la ciudad. Después de haber participado desde joven en el comercio de fruta entre la zona de colonización y La Paz, Claudina se asentó en la ciudad en 1990, obedeciendo a un proyecto migratorio de toda la familia, que aún no ha culminado. Por eso, mientras ella y sus dos hijos mayores están permanentemente en La Paz, el hijo menor se queda en el campo con los abuelos y el marido viaja en forma itinerante de Caranavi, alternando las labores agrícolas con la confección de *ch'ipas* de cuero de llama (cuya materia prima obtiene en Jesús de Machaqa) y una ocupación eventual como obrero de la construcción. Este complejo esquema bi-ecológico y multi-oficio de abastecimiento y residencia, le ha permitido a Claudina un nivel de ingresos relativamente alto, que dedica prioritariamente al ahorro a fin de construirse una vivienda. Una red de parientes consanguíneos en diversas colonias del área de Caranavi le provee permanentemente de fruta de toda estación, y ella combina la venta al por mayor en el mercado con viajes al Desaguadero en periodos de sobreoferta.

Se casó a los 16 años, y en la elección conyugal parecen haber sido claves dos factores: su capacidad de trabajo y temprana experiencia con el mercado y la preocupación de sus padres por sus constantes viajes a la ciudad. Aunque ella se percibe a sí misma y a su padre como "yungueños", la norma endogámica es aquí completa: su esposo no sólo vivía en la misma colonia, sino que nació en Jesús de Machaqa, en una comunidad vecina a la suya:

> Claudina: Mí papá es yungueño; ¿no ve? Claro, este mi esposo no era ps yungueño, solo era ps nomás este ... del campo nomás es mi esposo, pero en ahí (en Jesús de Machaqa) cuando nos hemos juntado, nos hemos dedicado sin vender no más. Yo pero de chiquita siempre he sabido manejar estas frutas, sí.
> E: ¿Y cómo sus papás han aceptado que se case tan jovencita?
> C: Es que mi esposo no me quería dejar siempre, porque yo de chica siempre yo sabía manejar la fruta te digo, no vé, um... Después me dice pues -Ah! vos siempre, vos eres trabajadora, contigo siempre me voy a casarme-, me sabía decirme, y justo ha caído ps, ha sido siempre ps.

Claudina percibe su trayectoria migratoria como un proceso progresivo de abandono de la condición "campesina". Este proceso comienza en Caranavi -que se percibe como un escalón más elevado que el del "campo", i.e. el Altiplano- y culmina en la ciudad. El proyecto migratorio de Claudina -incluida su estrategia matrimonial- recibe un apoyo decidido de toda su familia: la madre la provee regularmente de carne, *ch'uñu* y queso, en tanto que el padre y el esposo le abastecen de productos subtropicales para la venta y el consumo. El esposo, además, teje *ch'ipas* de cuero de llama, cuya materia prima le es enviada desde su comunidad en el Altiplano. La red rural bilateral de Claudina le facilita, además, el descanso periódico y la

apoya en la crianza de sus hijos. Quizás por ello, Claudina no ha sentido en ningún momento la necesidad de recurrir a programas de crédito formal.

4.2. Itinerarios de migrantes en segunda generación

La trayectoria de una mujer nacida en la ciudad pero de padres migrantes difiere de los itinerarios de mujeres migrantes en primera generación, sobre todo por el hecho de que la subvención directa desde el campo -o el "colchón amortiguador" que representa el campo para las crisis de la actividad laboral urbana de las migrantes en primera generación- se reduce drásticamente. Ella debe apoyarse crecientemente en su parentela urbana: en su madre o en su suegra o recurrir a parientes masculinos, dependiendo del grado de éxito y estabilidad económica de la que gozan estos parientes en la ciudad. Pero quizás su red más segura sea la de sus hermanas, amigas o paisanas, hijas, como ella, de migrantes, que seguramente atraviesan por similares penurias en su intento de sobrevivir en las condiciones crecientemente adversas del escenario urbano. La elección conyugal y la estrategia de estabilización de la pareja serán un momento crucial en este proceso, que se desenvolverá en un medio cultural más fragmentado que el de la cultura rural de origen.

En cualquier caso, ella procurará establecer un buen vínculo de colaboración mutua con sus cuñadas o con paisanos/as de su esposo, quienes suelen ser de lugares distintos al suyo. Sin embargo aumentará también la posibilidad de relaciones afines más conflictivas, sobre todo en el caso de opciones hipergámicas que implican mayor distancia socio-cultural entre los cónyugues y controles culturales menos persistentes o eficaces. Incluso, debido a frustraciones acumuladas desde la anterior generación, es probable que tenga que enfrentar también un incremento de la violencia conyugal. Entiéndase que no estamos postulando aquí que las mujeres rurales descritas en el anterior acápite estén libres de este tipo de conflictos o de la violencia conyugal. El sentido de esta violencia sea

probablemente lo que varía, en el tránsito del campo a la ciudad[21]. Ya Teófila nos había brindado el ejemplo de una migrante en primera generación que sufría un nivel de violencia doméstica también muy intenso. Puede ser que en otros casos las entrevistadas hayan preferido encubrir las violencias de su cónyugue, optando por el silencio o la discreción. Al relatar llorando a María Eugenia Choque su situación de violencia conyugal, Teófila confirma el papel del secreto y de la apariencia, en su relacionamiento con el mundo de sus competidoras o amigas:

E: ¿Y le pega?

T: Me pegaba ps harto, ahora más bien no me pega, desde que me he casado, ya no me ha tocado, ni un, ni un mano todavía. Recién me pegará ps digo. Ya tengo miedo yo ya, cuando viene borracho, tengo miedo. -¡Ay! me va a pegar-, así con pollera y todo me duermo. -Apenas alce la mano me voy a escapar-, diciendo, afuera y todo dejo hasta mis bolsas, um... afuera me dejo, hasta a mis wawas le hago dormir así, este así le hago dormir, con vestido le hago dormir. -Nos vamos a escapar-, diciendo, um... -Ya- dicen, -vamos-, así de oidito no más duermen mis hijos cuándo no está él, um.. así es, trabajo es, sí.

E: Que grave es... ¿Y las señoras de su grupo también tienen así problemas con sus esposos?

T: No, no parece que no tienen, o como será, no puedo decir yo, um... dá verguenza también contarse pues, um.... no sé decirle, yo tampoco, tengo que tal marido, está bien le digo, qué voy a hacer,

---

[21]. Alison Spedding, en su trabajo sobre Yunkas, hace hincapié en el hecho de que la violencia mutua entre ambos cónyugues es una primera fase de violencia conyugal *aceptada* por la colectividad. Sin embargo, se espera que toda pareja al final acabe superando esta etapa y estabilizando sus relaciones y la canalización de sus conflictos con su cónyugue. Si esto no ocurriera, es perfectamente legítima la separación. (cf. Spedding, comunicación personal). En nuestro caso, habría que considerar el incremento de tensiones y frustraciones masculinas en el contexto laboral urbano, como un elemento explicativo, no sólo del sentido más dramático y abierto que parece adquirir la violencia doméstica contra la mujer (lo que no quiere decir que desaparezca la violencia recíproca de la mujer contra el hombre), sino de las dificultades para alcanzar la etapa de maduración, autocontrol y asentamiento de la pareja.

que le voy a decir, no le voy a hacer así como ahoritita estoy contando, no le voy a contar, y eso hay miramientos no más la gente, ¿no ve? Ahorita con usted no nos conocemos bien, de eso le estoy contando, pero a otra persona que nos conocemos a fondo, a fondo, no hay caso contarse, no hay cómo contarse. Entonces critica nomás la gente ¿no ve? Se mira. -Y así había vivido-. -Así había sido-, y aquí es todavía. -Bien tranquila ella está, ¿cómo está?-, así hablan a veces. Y entonces ¿no?, mucho no hay confianza mucho, um...

Lo cierto es que las desaveniencias conyugales experimentadas o reconocidas comienzan a hacerse más frecuentes en el tipo *andino urbano*, porque son más frecuentes las uniones exogámicas como la practicada por Teófila. Esto lleva a intentar desplegar estrategias conyugales y de parentesco para capear los riesgos inherentes al mercado urbano. Aquí veremos a la mujer desplegando todo su empeño domesticador sobre su cónyuge, y afilando su capacidad de organizar unidades económicas basadas en relaciones familiares de la más diversa índole. En tanto la función económica de estas redes sociales resulta justificada y racionalizada en términos de los valores comunitarios de la cultura de origen, tendremos, además, en el *prestigio*, el mecanismo clave de articulación entre el afán de acumulación y competencia individual en el mercado, y la pulsión corporativa de constituir permanentemente espacios urbanos que sirvan de "colchón amortiguador" a las dificultades e incertidumbres del mercado. Veamos ahora el despliegue de este proceso durante el ciclo de vida de algunas de nuestras entrevistadas.

No es extraño que la migrante en segunda generación comience también muy temprano su vida laboral, y opte -al igual que las recién llegadas del campo- por ingresar al eslabón más bajo de los oficios urbanos: el servicio doméstico. Actividad que desempeñará de un modo más reticente, quizás con mayor conciencia de las funciones encubridoras de la relación pseudo-familiar. Por lo tanto, intentará rápidamente buscar alternativas al empleo doméstico. En muchos casos, sin embargo, no podrá prescindir del todo de una relación tan marcadamente señorial, que más bien intentará utilizar pragmáticamente para ahorrar un pequeño capital, o

como medio de aprendizaje de los gustos, las reglas del juego y otras características del mercado urbano más "pudiente". Incluso intentará buscar un salario mejor, una casa donde pueda tener un "arreglo" o indemnización, u otras ventajas comparativas de su situación de dependencia, a la que percibirá generalmente como transitoria.

En todo caso, es muy probable que la *andina urbana* tenga más posibilidades de prescindir del todo del paso por el empleo doméstico y pueda comenzar su vida laboral como dependiente o ayudante del negocio de su propia familia nuclear o extendida. Tanto el inicio de su vida laboral como su estrategia conyugal resultarán momentos críticos en la elección, estabilización o expansión de su propio negocio por cuenta propia, y a menudo implicarán un reacomodo, en medio de su carrera laboral, hacia la actividad dominante del cónyuge o de su familia afín. Es por eso que la migrante de los estratos más pobres ingresará al trabajo doméstico, exhibiendo una mayor escolaridad que la que ingresó al mercado laboral como ayudante de un negocio familiar por cuenta propia. No puede negarse entonces, que el proyecto migratorio forma parte de una aspiración más vasta de ciudadanía -por la vía de la aculturación, de la adquisición de dinero y prestigio-, que el mercado reserva a un número cada vez más pequeño de mujeres. La disyuntiva y el equilibrio entre la reproducción de redes familiares colaborativas o el proyecto individualista, se verán también, en algunos casos, atravesados por el conflicto y la violencia doméstica.

4.2.1. Felisa y Julieta: la separación como estrategia.

Veamos la historia de Felisa, dulcera de 32 años que tiene su puesto fijo en la feria 16 de julio:

> "He empezado a trabajar a mis 13 años como empleada doméstica, hasta los 16 años he trabajado, en la calle Pando. En el trabajo todo es distinto, no es como en nuestra casa. Al principio no podía acostumbrarme, lloraba bien harto, pero después me acostumbrado, ¿qué iba a hacer? Pero lo que no me gustaba era lavar ropa, me he retirado por que ya vivía con mi primer esposo.

Viviendo con él también trabajaba, hacía las pretinas de las polleras y me pagaban 5 Bs. Eso me enseñó la prima de mi marido, ella era pollerera, con eso me ayudaba. Después he aprendido a trenzar mantas, también esa prima me ha enseñado. Hasta el año pasado seguía trenzando mantas, a la semana hacía una manta y me pagaban 20 Bs., a veces sin descansar hacía dos mantas a la semana. Ahora ya no estoy haciendo, más bien estoy descansando, mucho pulmón es. En las fiestas es donde hay más demanda, 16 de julio, Gran Poder".

La estrategia conyugal de Felisa muestra la huella de la cultura tradicional andina. Ella vive, prácticamente, en el seno de una comunidad urbana de paisanos, donde está plenamente integrada a su sistema de fiestas. Esta subcultura aymara urbana ha logrado generar una serie de normas implícitas para la elección del cónyuge, en las que se entremezclan criterios de distancia socio-cultural con evaluaciones económicas, además de una idea culturalmente pautada de la "suerte", que revela un singular sincretismo de creencias y prácticas en torno al dinero y a los negocios.

"Entre los paisanos dicen, ¿no?, dicen los papás, porque a mí, yo así hemos bailado. Había una comparsa, hemos bailado y luego con mi esposo así nomás nos hemos conocido. Ya de ahí nomás de borracho ya a mi papá le ha hablado mi suegro, vivía esa vez. Ya entre papás han hablado y a mí también me han hablado, entonces ya nomás me..., sin enamorar, nada, así nomás me han dicho. Este mi esposo también, ¿qué voy hacer?, también decía, y así nomás, pero difícil era pues comprenderse, difícil. Yo tenía miedo, él también me tendría miedo, así nomás. (...) Pero nosotros hemos bailado de eso, porque mi esposo tenía su novia dice aquí, era de Jesús de Machaca una señorita, porque han estudiado juntos: entonces, qué sería la suerte. Yo también sé ver pues con.... yo bien seria pues saludando".

Felisa revela que ella es consciente de las diferencias culturales, que se agudizan en el contexto de la competitividad urbana. La neo-comunidad urbana funciona también, mostrándonos cómo se reformula la normatividad en la elección de cónyuge, adoptando un curioso patrón de endogamia mixta, tanto cultural como socio-económica[22]. Parece ser que la comunidad que se reproduce en la ciudad tolera mejor la exogamia -entre iguales, i.e., entre migrantes o hijos de migrantes- que la hipergamia en el sentido socio-cultural.

"Entonces mi suegro no ahiga querido pues ¿no? Esas señoritas son así nomás, botan a uno del campo: -Ahorita estará pues manejando pero mi hijo es del campo-, porque con el tiempo le botan. Sus familiares dicen que es así, que es así, bien hablan, hasta del apellido están queriendo cambiar. -Así que mi hijo puede sufrir con esas chicas de vestido-, así dice que hablaban antes..."

Estas palabras sugieren que la distancia socio-cultural es un factor clave para el incremento de conflictos intra domésticos. Este tipo socio-cultural muestra cómo se ahondan diferencias de status económico y educacional entre cónyuges, que eran relativamente menores en la generación de sus padres. Felisa se conoció con su segundo esposo en un escenario migratorio completamente ajeno a su origen cultural (Montero, Santa Cruz). Tanto él como ella habían tenido una unión anterior, y estaban separados; pero ella cargaba con el fruto de la anterior unión, que era la causa de las mayores desaveniencias en su hogar. La relación con su parentela afín estaba también marcada por el tema conflictivo de la "envidia". Esto se traducía en una serie de "miramientos" que le hacían amarga la vida:

"Antes mi suegra era mala conmigo, siempre me estaba diciendo que la otra mujer de mi marido era mejor que yo. Recién ahora mi suegra me dice: -¡Hija!-, al ver que ya tenemos casa y he sacado adelante mi hogar. Mis cuñados a veces son envidiosos, ellos nomás quieren todo, de saludos no paso con ellos".

[22] En realidad, la norma comunal es mixta: exogamia en los niveles más restringidos de la comunidad (estancias, comunidades), y endogamia de ayllu, es decir, de unidad mayor. Ya hemos visto que, en la ciudad, la noción de comunidad se ensancha: estamos frente a un *ayllu* urbano, que se constituye metafóricamente, readaptando, las nuevas relaciones del mercado, el dinero, la plusvalía y la competencia a una suerte de nueva normatividad, puesta al servicio, al mismo tiempo, de la acumulación y de la reconstitución comunal.

Obviamente, el tema central de reproches eran las primeras uniones de ambos. En su caso, la separación sobrevino por causa del alcoholismo y violencia de su anterior cónyuge, que parecen haber llegado a límites fuera de control. Tuvo dos hijos de esta primera unión, pero el menor murió, y la hija mayor trabaja actualmente como empleada doméstica, lo que revela la incapacidad de Felisa para convertirse en fuente de apoyo para alguna otra actividad de su hija.

Con el segundo marido, las cosas han ido ligeramente mejor. Tuvo otros 3 hijos, y ha cumplido 14 años de convivencia, la mitad en unión libre y los últimos siete formalmente casados, con fiesta y pompa urbanas. El nivel de acumulación y éxito económico de sus anteriores actividades parecen haber sido muy exiguos. Al volver a La Paz, él tuvo que incorporarse como dependiente pobremente remunerado, a la empresa económica de su padre panadero y Felisa, a sus 32 años, no ve con buenos ojos el predominio formal de sus suegros sobre las decisiones económicas de su propia familia. En un contexto en el que sus redes de reciprocidad parecen más complicadas y jerárquicas, la participación en estas redes le brinda pocas satisfacciones, pues resulta más difícil recibir los frutos de la redistribución familiar o acudir a los mecanismos reguladores de una *iwxaña*, para regular los conflictos familiares.

> "Mi marido con mis parientes se lleva bien no más, pero siempre hay problemas, a mi esposo no le gusta que le llamen la atención de nada y por eso mis parientes no se meten".

A diferencia de todos los casos comunarios analizados anteriormente, Felisa tuvo dificultades en organizar una actividad estable en el mercado, fuera del dominio doméstico, por los frecuentes conflictos y escenas de celos de su cónyuge Al casarse, dejó su trabajo como empleada doméstica y después de una prolongada interrupción abrió una tienda de dulces en la puerta de su misma casa. Además aprendió una serie de manualidades que hacía en casa, mientras atendía al esposo y criaba a los hijos. Durante 7 meses tuvo un puesto de abarrotes, fuertemente dependiente de la provisión de su madrina abarrotera. Cuando en 1990 se convirtió en dulcera con puesto fijo, venció una verdadera batalla familiar.

Con el dinero prestado a mitades por esta madrina y su esposo, adquirió un puesto en la feria 16 de julio y salió a trabajar.

> "Después que mi hija ha vuelto[23] he empezado a buscar un puesto, porque en la tienda ya no había venta y yo estaba bien aburrida en mi casa, mucha pelea con mi marido. Quería salir a vender algo o si no trabajar, para tener mi propia plata, porque mi marido mucho me controlaba el dinero. Un día mi madrina de matrimonio de religión ha venido a mi casa a prestarse 100 Bs., dice que le había faltado para pagar al PRODEM y ahí le he contado que estaba buscando un puesto y después un día que le he venido a cobrar me ha avisado que una señora quería pasar su puesto en 200 $us y mi madrina me había rogado para que me pase a mí y me he comprado este puesto en 150 $us. Le he rogado para que me rebaje. El dinero me prestó mi marido con la condición que le devuelva cuando tenga. No sabía qué vender, mi madrina me decía que venda cables de luz, pero yo no sabía cómo vender, dónde se compraba, a qué precio se vendía el kilo o el metro. Mi marido me decía que venda abarrotes, igual que mi madrina, pero yo no quería porque era hacerle la competencia y he decidido vender lo que yo sabía, galletas y dulces como en mi tienda".

Indirectamente, puede decirse que el programa de crédito benefició a Felisa. A pesar de su estrechez relativa, el nivel socioeconómico familiar era más holgado, en comparación con el de las familias rurales que hemos visto en el anterior acápite. El problema de Felisa no es la falta de capital ni la falta de iniciativa, sino las condiciones extremadamente adversas de su medio familiar.

> "Ahora estoy bien tranquila en mi puesto. Aquí me distraigo, ya no peleo con mi marido, no le estoy mirando su jeta, hablo con mis amigas. Por lo menos ya tengo para pagar mi almuerzo, ya no le pido a mi marido, ya no tengo que estar sufriendo cada fin de mes para decirle cuanto he ahorrado. Todo es mi dinero y estoy

[23] La relación entre la hija de Felisa y su padrastro habíase tornado tan conflictiva que él se negó a pagar sus pensiones escolares, cuando le faltaban dos años para salir bachiller, a raíz de lo cual la hija escapó de la casa. A este episodio se refiere Felisa.

tranquila. Sólo que me preocupa que no puedo todavía aportar a mi casa y parece que a mi marido no le gusta que salga a vender. A veces cuando llego en la noche todos están durmiendo y tengo que golpear harto para que me abran".

Finalmente, Felisa comenzó a labrar el camino para una estabilización de su relación conyugal. Quizás debido a la liberación psíquica que representó su conversión en aportante regular al presupuesto familiar, consiguió equilibrar su relación conyugal con una amenaza de separación que provocó una emergencia en toda la familia, la realización de una única ceremonia de *iwxaña* con los cuatro padrinos de su matrimonio[24]. Aparentemente, este recurso le dio resultado, y al finalizar el trabajo etnográfico, Felisa parecía encaminada a estabilizar su proyecto conyugal y económico. Esto se percibe como una suerte de renuncia de ambas partes: ambos tienen que controlarse y domesticarse a la *afinidad electiva* que representa un hogar.

"Mi marido es celoso, siempre peleamos. Al principio peleábamos por culpa de mi suegra, a veces la pelea era de borrachos. Yo me acordaba lo que me decía mi suegra que su otra mujer de mi marido era mejor que yo y con eso le daba y empezaba la pelea, me pegaba. Pero yo no me dejaba, me defendía, nunca me hacia pegar, él me decía algo, yo le contestaba. Pero ahora ya no peleamos mucho como antes. Ha cambiado mi marido por mis hijos también, ya son grandes y sufren. Pero yo también un poco me he sometido, a veces yo no le hacia caso o me reñía y le contestaba y eso a él no le gustaba, quería que yo le escuche callada, me decía -Te haces pegar por tu boca-. De sano nunca me ha pegado, me riñe pero yo no me dejo, si me pegara me puedo volver más que borracha, no sé qué le haría. El problema era por la plata y los celos, él pensaba que yo me gastaba su plata. Pero ahora se esta dando cuenta las cosas que yo hacía en mi casa porque las hijas no siempre son como la esposa. Una vez me he ido a quejar donde mis padrinos de religión, me he

[24] Dos del matrimonio religioso (*jach'a padrinos*), a quienes acudió ella, y dos del matrimonio civil (*jisk'a padrinos*), que sirvieron de paño de lágrimas a su cónyuge (11/EPF:SC).

ido con mis hijos a su casa de mi padrino y él también se había ido a quejar donde mis padrinos de civil, nos han reunido a los dos y nos han reñido, recomendado y nos hemos juntado, nunca más he ido porque es hacerles doler la cabeza también".

El caso de Felisa muestra cuán crucial resulta un mínimo pactado de armonía conyugal como requisito previo para establecer o estabilizar una actividad económica viable. Por eso, resulta impensable para ella ampliar su negocio mediante alguna estrategia de crédito. El sólo salir a la calle, iniciar un negocio y ser dejada en libertad para disponer de sus ingresos son ya un logro para ella. Su capacidad y autonomía enfrentan formidables límites y presiones, que le impiden ejercer un control y dominio sobre sus circunstancias de vida. ¿Se mide el autoafirmación personal por el empeño puesto en ella, o por los resultados? Para responder a esta pregunta, veremos todavía el caso de Julieta.

Julieta (28 años, 6 embarazos, 4 hijos nacidos vivos, 3 sobrevivían en 1992) nos muestra una personalidad más activa y dotada de una gran autoconfianza. Desde 1990 es receptora de crédito PRODEM, y vende tomates al por mayor en el céntrico mercado Cementerio-Tejar. Su vínculo con el comercio por cuenta propia data de su muy temprana juventud, cuando formaba parte de una unidad doméstica de producción pollerera instalada por sus padres, migrantes antiguos en la ciudad. Desde muy joven *sirvió* al negocio materno, realizando viajes a Desaguadero, aparentemente sola, o con amigas y paisanas del gremio. La temprana autonomía de Julieta, su gusto por las fiestas y su simpatía personal, además de granjearle una buena clientela, la arriesgaban a un "desliz". Efectivamente, eso le ocurrió en una fiesta de su barrio y sus padres no se lo perdonarían nunca, quizás más por razones económicas que afectivas. Ella tardará bastante en confiar a María Eugenia Choque los avatares de su unión previa, e incluso aparentará que su primer hijo es de su actual cónyuge, para intentar volcar contra éste la culpa de sus sufrimientos como pareja. Todo su relato tiene el tono fatalista de quien se halla viviendo un tremendo conflicto interior:

"Antes cuando tenía mis quince años hacía polleras... vendía bien en Desaguadero, viajaba. Después me he casado y me ha ido la mala suerte. Me he hecho negociante, todo me iba mal, todo, todo, todo...

y me sigue yendo mal. No sé si es por lo que no sé manejar dinero o por lo que no hay suerte con mi esposo. Ni modo, qué voy a hacer al fin arrepintiéndome. Me arrepiento pero no me voy a separar, no puedo, tampoco no puedo dejar, por mis hijos lo agarro y todo eso. Tengo que aguantar, digo, hasta el día que... Dios qué dirá ps, hasta cuándo me dejará vivir, eso cómo será".

La relación con sus padres se volvió recelosa desde entonces, pero sin que nunca dejara de contar con la ayuda de su madre en momentos de extrema dificultad. Sus inicios en su nueva actividad, muy modestos, nos hablan de la escasa retribución de su anterior ocupación, aunada a la preocupación materna por posibles relaciones "peligrosas" de su hija:

> "Después me he venido aquí, mi mamá me lo había agarrado aquí, diciendo, para polleras, como yo estaba sufriendo por ahí, vendiendo en Desaguadero, tratando de vender, no vendía. -Puedes vender en aquí-, me ha dicho, -verduras están cambiando-. Ya ps", me he puesto a vender verdura. He empezado con dos Bolivianos, de esas monedas, un poco dinero era, ¿no ve?. Me he agarrado venticinco de lechuga, me he vendido en cinco Bolivianos. De cinco Bolivianos me he guardado tres Bolivianos, he vuelto a bajar con dos Bolivianos y ya, en la próxima he tenido diez, veinte, así. Así sucesivamente me han ido conociendo toda la Rodríguez".

Julieta parecía haber hallado su negocio de la buena suerte. En esto, quizás creyera estar siguiendo el ejemplo de sus padres, que se estabilizaron en el oficio de confección tan sólo después de un periplo muy largo por todo tipo de actividades:

> "Mí papá igual dice ha sufrido, ha hecho todo... mí papá, mí mamáigual. Y al último la pollera le ha surtido, su suerte".

Pero el nuevo oficio de Julieta tiene cuellos de botella infranqueables, en ausencia de apoyo familiar. La capacidad de venta y acarreo, su carácter perecible y las súbitas alzas y bajas de un mercado impredecible, hacen que la venta de tomate sea un negocio con un alto nivel de riesgo, pero con utilidades marginales considerables. Ella nos relató cómo opera con capital a crédito, obtenido a partir de una tupida red de caseros. Pero en ausencia de más fuerza de trabajo, su capacidad de distribución es inelástica, y por ello su oficio tropieza con crisis periódicas y dificultades de reproducción permanentes.

Como ninguno de los dos tiene padres prósperos, el esquema patrilocal se ve estimulado por el hecho de que la suegra cuenta con un espacio extra en su vivienda. Su esposo pertenece a una familia cuya madre y hermana mayor sucumbieron al alcoholismo, debido a la viudez temprana de la madre, que no pudo superar la pérdida y abandonó su puesto en La Tablada[25]. Fausto, el esposo de Julieta, es víctima, desde hace muchos años, de un alcoholismo adquirido en la adolescencia. Esa es la fuente de su incapacidad estructural por realizar aportes persistentes al presupuesto familiar. En este contexto, Julieta intentó una solución riesgosa: la de formar una unidad de producción doméstica y convertir a su esposo en pollerero, mientras ella continuaba con el negocio de tomates, a la par que capitalizaba, comercializaba y administraba el negocio de él.

> "Un día a mi esposo le he agarrado: -Vos qué siempre ya eres, tienes que coser pollera, tienes que aprender- y él ha aprendido. Le pegaba, hacía mal, entonces llegaba yo, como su profesora: -Esto está mal, esto está bien, cómo va estar esto así, tiene que ser así-, le decía; se lo rompía. El calladito se aguantaba. Y así ha ido aprendiendo. Ahoritita está haciendo tres años él pollera".

Nótese que el ideal conyugal de Julieta parece provenir directamente de la imagen de su propia madre. Su padre, inválido de las piernas, resulta ser un análogo de su propio cónyuge (inválido psíquicamente), y por lo tanto, le parece natural que se subordine a la actividad femenina y contribuya así a una cierta armonía y productividad del hogar. Sin embargo, la personalidad desestructurada de Fausto impide que prospere la idea. Rehusa a ser encerrado en la casa, mientras Julieta sale al mercado y hace gala de su simpatía para atraer caseros, formar redes gremiales y conseguir un trato preferencial en la distribución mayorista del tomate. Ella nos permite identificar un espacio en el mercado, en el cual la autonomía económica de las mujeres está controlada por otro tipo de hombres:

[25]. ES021/EPF. Notas de entrevista de Orlando Huanca.

aquellos que hacen uso de las redes gremiales para acumular prestigio, poder, riqueza... y mujeres.

En 1989, Julieta ingresó al programa PRODEM y continuó como prestataria de Bancosol. Inicialmente, utilizó el crédito para ampliar su negocio de tomate y apuntalar simultáneamente la unidad de producción doméstica de la pollerería; en la perspectiva de cambiar, ella misma, hacia esa actividad. Su ideal es maximizar la ventaja de su experiencia como viajera al Desaguadero, con la capacidad productiva que espera poder estimular en él. El resultado, sin embargo, no ha sido bueno. La imposibilidad de lograr una actitud colaboradora de su cónyuge está en la raíz de su problema:

> "Hacemos día y noche, trabajamos día y noche pero no sabemos dónde va ese dinero... él lo gasta o yo, no, yo no lo agarro esa plata, él creo que lo deshace todo, por así nomás la plata, se lo toma, no hace aparecer. Yo lo estoy agarrando, le digo agarraremos, haremos, compraremos, las wawas ya son grandes, porque mi hijito ya tiene doce años ps".

La vida reproductiva y la salud de Julieta están marcadas por episodios crónicos de violencia conyugal. Su esposo ha llegado a ser tan brutal, que una vez la pegó estando con un embarazo de 6 meses, provocándole un parto prematuro y la muerte de sus dos primeros hijos (mellizos). Luego, Julieta tuvo dificultades para volver a embarazarse y su tercer embarazo la debilitó mucho. La hija murió a los 15 días. Tan sólo al tercer intento tuvo una hija viva y, después de varios años, a su hijo menor, que Fausto considera que no es suyo. Julieta intentó dos veces el camino de la separación. En efecto, al estar concluyendo la investigación, ella estaba separada. Aunque no conocemos el desenlace de este último episodio, su actitud hacia la separación es extremadamente ambigua: parece siempre sopesar en la balanza el relativo alivio psicológico y económico que supondría este paso, con el bajón en su nivel de prestigio y autorespeto, en relación con las compañeras de su gremio:

> "Ayudándole a él creo que ya no me conviene digo, a ver si así él va reaccionar también: -Ésta no tiene dinero, yo trabajaré- (...) Ahora estoy en esa pelea, antes peleaba para que trabaje, para que aprenda a coser, ahora estoy peleando para que un poco empiece a ahorrar dinero (...) También celoso es, celoso, con quien me ve me pega, sí, siempre me ha pegado. Aquí hay dueños del tomate... porque también a la que habla, a la que sonríe o le cae bien, a esas nomás también dan los dueños el tomate, son bandidos también. Yo me puedo separar de él, puedo trabajar duro, digo también. Pero no me quiero separar por la gente, porque una vez, la vez que se ha ido, la de mi lado me ha gritado rapidito: -Qué buena mujer eres pues, hasta el hombre te ha dejado, qué buena siempre eres pues-. Y desde esa vez no quiero separarme. Eso creo que me está matando a mí misma".

Ni el enorme despliegue de energía laboral que realiza Julieta, ni su alta dosis de optimismo y autoconfianza, y ni siquiera el crédito PRODEM-Bancosol parecen haberla ayudado a solucionar los cuellos de botella de su actual situación. ¿Quizás no tuvo la "suerte" -ni las redes gremiales- de que disfrutan migrantes en primera generación, mejor respaldadas socialmente por sus familias? ¿Quizás el nivel avanzado de desestructuración cultural de su red afín bloqueó el funcionamiento de la *iwxaña* u otras ceremonias colectivas de reconciliación? Sobre sus redes consanguíneas sabemos que todo apoyo cesó cuando ella atravesó por los primeros problemas conyugales serios. Lo cierto es que Julieta es uno de los casos más patéticos de fracaso de un negocio -a pesar de las excepcionales condiciones personales y empresariales de su propietaria-, que acabó vencido por un mercado y una situación social y conyugal extremadamente adversos. El programa de crédito Bancosol, lejos de haberla ayudado a salir de ese hoyo, la precipitó en él, pues Julieta no pudo con los intereses, comenzó a realizar inversiones de prestigio inoportunas, y terminó con fallas de repago que acarrearon una baja aún mayor de su prestigio personal. En este proceso, incluso ella se dedicó al trago y las relaciones con Fausto terminaron en una espiral insoportable de violencia que bloqueó todo esfuerzo por exigir la co-responsabilidad y el apoyo en la manutención de los hijos comunes. Cuando finalizaba esta investigación, ella había establecido una nueva relación, con un dirigente de la Asociación a la que está afiliada.

4.2.2. Antonia y Viviana: el varón domado?

"Antonia nació en La Paz, el padre es de Patacamaya y la madre de Sud Yungas, con muchos años de residencia en La Paz. Tiene 34 años y tres hijos. La relación con el lugar de origen fue interrumpida debido a los años de migración. La ocupación de sus padres siempre estuvo ligada al comercio. Se casó a los 18 años con un vecino de su barrio, y se dedicó casi de inmediato a la venta de verduras en el Mercado Rodriguez, actividad a la que también se dedicaba su madre estacionalmente. Inició su actual actividad después de unos años de trabajo intermitente en diversas ocupaciones comerciales, que alternaba con la ayuda al próspero negocio de su suegra y sus dos cuñadas, como vendedoras de *sandwich de chola* en Las Velas. Ella se reorienta hacia el oficio de sus parientes afines, pero pronto las sobrepasa, diversificando sus productos e iniciando una serie de viajes a diversas ferias rurales y festividades urbanas, por lo que su negocio creció ostensiblemente en poco tiempo. Al agudizarse la competencia, comenzó a tener conflictos muy serios con sus familiares afines a causa de la "envidia".

Sus conflictos conyugales nunca pudieron ser resueltos por los métodos tradicionales ceremonias de *iwxaña,* (concertación de padrinos), debido a que éstos pertenecen a un status cultural más mestizo y no comparten las pautas del padrinazgo aymara. La forma de residencia durante los primeros años fue matrilocal y posteriormente neolocal. La pareja es inestable debido a frecuentes episodios de infidelidad de él. Ante la prosperidad de su negocio y la práctica quiebra de la ocupación de él, ella lo ha inducido a que ponga su movilidad al servicio de su negocio"[26].

Las condiciones de agudización de la competencia y el dinamismo mayor del negocio de Antonia parecen estar en la base del escaso apoyo económico que recibió de sus redes afines. Sus cuñadas se limitaron a brindarle acceso a sus propias redes de caseras y a informarle sobre aspectos básicos de la organización del negocio. Su capital de operación, en cambio, lo consiguió mediante una red de mayoristas y distribuidoras a

[26] Basado en las notas de María Eugenia Choque.

crédito que opera desde hace décadas en la Garita de Lima (las *chancheras*):

> E: ¿Cómo ha logrado capitalizarse?
> A: Ya prestándome, mi esposo también estaba desocupado, encima que me veía embarazada de mi primera hijita, más encima eso, no, no tenía ni para un pan, [...] y me he hecho así poco a poco. También las señoras de aquí también prestaban de la Garita, y así me he... sucesivamente, trabajando y así. Me ganaba entonces, eso mismo mi capital se los devolvía. Ellas me daban... o sea que para hacer un escabeche de la persona que vendía zanahoria me prestaba, para hacerme el chancho, para hacer cocer de la señora que vende chancho me prestaba. Y ella decía determinado tiempo, no más también, con dos piernitas, una piernita así me prestaba. Entonces vendiendo se lo iba a dejarle, cuánto se ha sumado, entonces lo vendía, um...Así he empezado a hacer, um...

Su esposo es chofer asalariado, y en el momento de iniciar ella su actividad (cuando tenía 23 años y esperaba a su primera hija) se hallaba desocupado. Alude de modo sobreentendido a episodios de infidelidad de su cónyuge como "percances" en su vida familiar, que resuelve mediante ajustes en la actividad laboral de ambos:

> "De él también su vida es una historia ¿no?, pasa, pero ¿no?, no falta percances, de cualquier sistema, no faltan los malos amigos, que tratan de llevar también a la borrachera, tantas cosas. Ganas de perjudicar no faltan ps a la gente. Ha tenido muchos percances también él, de esa manera le he dicho, que ya deje de trabajar, mejor que me ayude a mí, y así él me iba a ayudar, llevando las cosas, a veces me iba de viaje a las fiestas, actualmente sigo viajando también. Voy a Copacabana, para la fiesta de Colquepata el 3 de mayo, me voy, sí, con ese producto me voy, con anticucho, a veces con sandwichs de chorizo también, sí. Y me voy también a Guaqui, llego también, aquí también me vengo, me voy a Tiwanaku, por todos esos lados también viajan".

Antonia logra hacer utilidades aprovechando de la propia estratificación del mercado urbano, donde intenta captar la demanda más

pudiente y los momentos de mayor consumo. La venta itinerante le resulta así más rentable que la permanencia en un puesto fijo:

A: Sí ya tengo que ver la manera, dónde voy a ir a vender, o sea algún festival, algo importante, entonces ya me voy por ahí. Entonces ya preparo dos productos, es decir sandwichs de chorizo y de chancho. O bien dejo las dos cosas, y hago anticuchos si es de noche, um...

E: ¿Y a qué lugares va?

A: Por todo lado voy yo. Ya sea a los colegios, en las fiestas, festivales, hay rock en muchos colegios, especialmente éstos por Cotacota, por Obrajes, así. Y como es zona residencial, alzan nomás a un precio fijado, no regatean, como por ejemplo, aquí clase media, todo viene a servirse, regatean: -Por qué tan caro-, dicen. Mientras así yendome por esos lados, por las zonas residenciales, les digo 2.50, 3.00 bolivianos. Ya ya, se compran no más, um... Hay que saber también esas cosas, sí.

Sus problemas conyugales comenzaron en su inicial residencia matrilocal por conflictos que tuvo con la compañera de su hermano, que vivía en la casa de la madre de Antonia. Las constantes peleas por plata y la escasa capacidad de su marido para aportar al presupuesto familiar, la llevaron a dar la batalla por independizarse e instalar un negocio estable. Al parecer, una causa subyacente del conflicto es un sentimiento de distancia socio-cultural, que la hace sentirse despreciada por su familia afín, según ella, a causa de su apellido. Aunque tuvo sólo cuatro años de escuela, Antonia muestra un grado mayor de aculturación urbana y mestiza (es de "vestido" y utiliza el aymara en forma instrumental). Con las políticas de ajuste, la dureza de la situación económica llegó a ser tan intensa que las consideraciones sociales terminaron siendo secundarias.

"De ahí a él le han retirado del trabajo, le han retirado del trabajo y... entonces yo le he dicho: -Para qué vas a seguir yendo a trabajar-, hasta que... porque alzar tantas cosas se hace nomás volumen, y a él le decía que me ayude a llevar las cosas. -Dónde vás a ir a vender-, me ayudaba; así, así, hemos ido sucesivamente trabajando. Pero no falta la gente que dice pues que es un vago, que es tal y cual, ya le habían empezado a insultar, en la misma... donde yo vendo, así. Seguramente su hermana misma y otra que vende sandwichs también, fuera de la que me ha enseñado, esa era una mala igual, que con tu mujer te habías hecho enseñar, producto de la mano, de la mano, por eso ahora te está manteniendo a vos..."

En 1992, Antonia se ubicaba en el estrato superior de nuestra muestra en cuanto a su nivel de ingresos. Dos años antes había adquirido una movilidad y logrado un acuerdo de colaboración con su marido, que le permitió cierto alivio frente a riesgos como la infidelidad y los arranques de celos. Con ese margen de seguridad, está vinculada desde 1991 al crédito PRODEM, y ha continuado como clienta de Bancosol. Aunque Antonia es consciente de que el alza de intereses le recorta un porcentaje cada vez mayor de sus ingresos, no tiene dificultad con los repagos. Su estrategia de diversificación de espacios de venta y la colaboración conyugal le han permitido aumentar su nivel de ingresos a través de una exigente dinámica de venta itinerante. Como testimonio de la maduración de su proyecto conyugal y laboral, en el curso del último año la pareja se ha embarcado en el esfuerzo de construir su vivienda propia y ha asistido a la fiesta de la virgen de Urkupiña (Cochabamba), no sólo a vender sandwichs; también a *ch'allar* sus proyectos y buscar la bendición de la *pachamama*.

Con ligeras variantes, Viviana (28 años, 4 hijos) reproduce la trayectoria de Antonia aunque en una versión culturalmente más tradicional. Su base de apoyo fue -y continúa siendo- su madre, de quien tomó el modelo de la diversificación de actividades. Viviana vende comida en la feria 16 de julio; además comercializa los artículos de tornería y mecánica que produce su cónyuge y lava ropa para otros en emergencias (por ejemplo, cuando le "vence" el plazo del crédito). En 1989 ingresó a PRODEM y ha continuado como clienta de Bancosol. Utilizó el crédito para equipar el taller de su esposo y re-presta sistemáticamente los montos que saca, haciendo jugar *pasanaku* a sus colegas de una activa red gremial. Controla la totalidad del presupuesto familiar y tiene un alto grado de movilidad por los distintos espacios públicos del gremio y la política: como militante de un partido político muy popular en El Alto y máxima dirigente

de su Asociación, su vida es sumamente activa y rendidora. Ella misma resume así su trayectoria:

"Mi mamá se vendía, hilaba, tejía camas y awayus, eso nomás se tejía para las gentes y le pagaban después también. Entonces nosotros también hemos ayudado en esa forma y a veces hilábamos y nos vendíamos fresco también. Ibamos a la escuela así. Entonces de ahí así hemos crecido y (...) yo he cambiado mi puesto de venta con café, un año he vendido café, he sido cafetera en la (feria) 16 de julio, porque mi casa de mi mamá es ahí. Entonces ahí mismo vendía. Entonces eso vendiendo también un año he vendido, después mi mami también me ha dicho: -Ya eres tu grande, ya necesitas tus vestimentas, ahora qué vas a hacer, más bien cambiá a otro negocio, séte comidera-, me ha dicho mi mamá, incluso ella me ayudaba a cocinar. Así me ha enseñado, y yo también he aprendido esas veces. Entonces a mis 15 años ya he empezado a venderme comida. Casi 14 años que vendo comida. Entonces eso me ha ido bien nomás también en el negocio y yo también con eso mismo me he vestido, y también a mi mamá le ayudaba, lo que sobraban las verduras, las papas, con todo eso ¿no?. Mi mamá también me ayudaba, así mi historia ha sido"

La percepción de una relación casi circular entre lo que ella recibió de su madre y su actual fase de reciprocidad hacia ella, nos ayuda a comprender cómo es que Viviana consigue "cabalgar entre dos mundos", reciclando su cultura comunitaria de origen hacia las exigencias y competencias de un mercado urbano cada vez más difícil y estratificado. La relación con su cónyuge muestra también las huellas de una estrategia de complementariedad anclada en el dinamismo y la iniciativa de ella. Viviana indujo al marido a seguir cierto itinerario laboral, a partir de su socialización inicial como operario en una maestranza. Después del matrimonio, instalaron un taller al que ella se refiere como obra y propiedad de ambos. El taller fue equipado pacientemente con los ingresos y ahorros de Viviana, y en las fases iniciales, el crédito le permitió la compra de herramientas para el trabajo de su esposo. Actualmente, el crédito de Bancosol es utilizado casi exclusivamente en la adquisición de bienes de

prestigio: educación, ropa, gastos rituales y sociales que son propios de una pareja madura, en fase de retribución de *aynis*[27]. El suyo es, en fin, un caso de éxito, al mismo tiempo económico y cultural, que resulta de la combinación de diversos factores, muchos de ellos externos. Si esas condiciones están dadas es factible una suerte de reproducción y trascendencia de los rasgos culturales andinos, en el seno de una cultura urbana crecientemente conflictiva, competitiva y faccionalista.

Tanto Viviana como Antonia muestran una suerte de subordinación masculina a sus propias iniciativas mercantiles. Es posible, sin embargo, que esta imagen de sí mismas esté siendo representada para la entrevistadora y que los aspectos conflictivos de su relación conyugal no se hayan hecho explícitos en el contexto de la entrevista. Un modelo similar de equilibrio relativo ha sido mostrado en el caso de las unidades domésticas de producción de las migrantes de Caquiaviri (Criales 1994b), a partir de un dinamismo sociocultural de inversión redistributiva y re-equilibrio de las relaciones simbólicas de complementariedad entre los cónyuges.

4.3. Regularidades y divergencias

Hasta aquí hemos visto un puñado de casos cualitativos, en la perspectiva de mostrar la multiplicidad de factores que condicionan el éxito o el fracaso de estas unidades económicas conducidas por mujeres, en términos de su desempeño en el mercado, en el programa de crédito, o en los términos más amplios de su autoafirmación como mujeres y como personas. Los casos analizados nos han mostrado una polaridad de situaciones: negocios estables, con relativa capacidad de retorno, vs. negocios que se mueven en el nivel de infrasubsistencia, y que no salen del mercado sólo porque no pueden prescindir de ese mínimo de retribución. La pobreza es, sin duda, un elemento determinante en estos casos, pues supone la existencia de condiciones de partida muy precarias. En ausencia

[27]. El ayni es un sistema pautado de circulación de dones y contradones, que en el mundo aymara urbano adquiere connotaciones más calculadas y pragmáticas que en sus variantes rurales. Ver al respecto, Harris 1987.

de recursos monetarios, y contando tan sólo con sus tierras y las relaciones con sus comunidades de origen, las migrantes en primera generación nos muestran esta situación de partida, que frecuentemente pasa por una ocupación transitoria en el sector doméstico del empleo urbano.

Los casos de Dominga, Sonia, Sebastiana y Claudina exhiben algunos rasgos comunes. Todas ingresaron a la fuerza laboral como miembras de una unidad doméstica. Su experiencia individual en la comercialización de productos rurales en la ciudad contó por ello mismo con la orientación y participación directa de los padres, que apoyaron o usaron el trabajo de la hija como una estrategia complementaria a la producción agropecuaria. El algunos casos, este esquema se prolongó en una estrategia laboral familiar vinculada a un proyecto migratorio colectivo. De este modo, las hijas llegaron a formar parte del negocio familiar de los padres, sea comercializando su producción agropecuaria en la ciudad (casos de Sonia y Claudina), sea como parte de una estrategia de diversificación laboral más amplia (casos de Dominga y Sebastiana). Empero, en todos los casos, la actividad económica de estas mujeres se convierte en la principal y más estable fuente de ingresos para su familia nuclear inmediata. Ellas nos ofrecen ejemplos de una suerte de jefatura de hogar femenina de facto, invisible en las estadísticas oficiales, en las que seguramente estos hogares serían vistos como unidades dependientes de un varón proveedor.

Las redes familiares determinan no sólo la elección del producto a ser producido o comercializado, sino la forma cómo, a partir de la adquisición de un puesto fijo, se van tejiendo relaciones de reciprocidad más amplias con la parentela tanto urbana como rural. Estas redes, que parecen igualmente fuertes entre las usuarias de crédito como entre las no usuarias, constituyen una especie de garantía contra riesgos, que les brinda seguridad y respaldo moral para enfrentar los azarosos episodios de la vida conyugal y laboral. Aunque en ninguno de los cuatro casos se han reportado situaciones de violencia y crisis doméstica, el caso de Sonia, que es el que más se aparta de las normas de la cultura aymara de origen, exibe al mismo tiempo, mecanismos más débiles de control e intervención familiar en la solución de los conflictos conyugales.

Pero, mientras que Dominga y Sonia tienen una relación de *subvención* muy clara desde su familia de origen (a la que retribuyen asimétricamente con regalos recíprocos), en los casos de Sebastiana y Claudina, el apoyo familiar tiene que ver con el valor económico de la actividad desempeñada por la hija o yerna para el conjunto de la red familiar. En otras palabras, probablemente Sebastiana y Claudina permiten a sus padres y tíos rurales un margen de utilidad marginal, al realizar en la ciudad carne, *ch'ipas* y fruta que en los lugares de producción quizás no valdría la pena siquiera sacrificar o cosechar. Sea por solidaridad cultural o por interés económico (probablemente por ambas cosas), lo cierto es que la tupida red de parientes consanguíneos o afines que interviene en sus diversas actividades económicas permite vislumbrar los eslabones de un negocio familiar de vastas ramificaciones, basado en la complementariedad rural urbana, masculino-femenina, así como en la estrecha colaboración intergeneracional.

Ahora bien, si comparamos estas cuatro trayectorias con aquellas que tienen el eslabón de tránsito del empleo doméstico, percibiremos varias diferencias. Los casos de Teófila, Jacinta, María y Mercedes revelan, por un lado, una mayor pobreza rural, y por otro, redes urbanas menos visibles, menos accesibles o quizás más estrechas, de modo que el tránsito por el empleo doméstico parece ser la única opción de capitalizarse, convirtiéndose además en una forma de socialización en el conocimiento de su potencial mercado urbano. Si en el caso de las que se iniciaron directamente como trabajadoras por cuenta propia este papel socializador lo cumplía la familia extendida, en las que fueron empleadas domésticas parece haber mayores dificultades para convocar el apoyo familiar, posiblemente, debido al propio grado de pobreza y marginalidad cultural de sus redes rurales. Esto no quiere decir, sin embargo, que la familia rural no apoye a la migrante, en la medida de sus posibilidades. En Teófila, por ejemplo, la subvención inicial permitió la formación de un nuevo negocio familiar con la activa participación de su madre, que culminó en el establecimiento de una red de distribución mayorista de pescado en el *challwa qhatu*. Luego, sería ella quien devolvería el ayni, distribuyendo el

pescado de su parentela extendida, en momentos en que el alza cíclica de la oferta hacía descender los precios hasta niveles catastróficos.

A través del intercambio desigual, estas redes de reciprocidad que sustentan los negocios por cuenta propia, ponen en marcha una serie de transferencias, que a nuestro entender tienen el signo de la *subvención rural urbana*. Ya sea bajo la forma de extensas redes interecológicas, o a través de modestos envíos periódicos de bienes de consumo, los flujos de valor del campo a la ciudad son un factor clave que explica la capacidad de sobrevivencia de estos negocios y estas familias en las duras condiciones urbanas. Pero las redes familiares y de paisanaje operan también entre las migrantes en segunda generación, que canalizan, ya no tanto subvenciones rurales, sino todo un sistema de autoexplotación de la fuerza de trabajo no remunerada del marido, los hijos y otros parientes y dependientes. Así, las jerarquías internas del mundo de la circulación permitirán que las migrantes en primera generación o las migrantes recientes, se subordinen a las andinas urbanas, a las cholas paceñas aculturadas y dominantes, que se benefician del intercambio desigual y de un mercado segmentado. Una serie de subvenciones y transferencias desiguales de valor se entretejen en la trama de la reciprocidad y el prestigio urbanos. Las redes *egocéntricas* se articulan en haces de intercambios muy intensos, con las redes *exocéntricas*, formando espacios de poder verticales y fragmentados, aunque cruzados por intensas solidaridades. De este modo, se configura una estratificación postcolonial muy compleja, que opera tanto en el mercado como más allá de sus límites.

En el caso de las migrantes en segunda generación, la situación es distinta, aunque no deja de percibirse una sintaxis andina en la formación de solidaridades y grupos. Sin embargo, las condiciones para una reciprocidad ampliada se harán ya muy difíciles. A medida que avanza el proceso de aculturación, disminuye el alcance de las lealtades familiares y la competencia termina por liquidar a los núcleos débiles y potenciar tan sólo a los más fuertes. En el continuum urbano, las estrategias familiares pasan a depender cada vez más estrechamente del cónyuge o de la familia inmediata, y las relaciones con las redes familiares ampliadas tienden a ritualizarse, encubriendo una serie de conflictos. A nivel doméstico, es muy

notoria la tendencia al incremento de la violencia, sobre todo si la estrategia conyugal exogámica, o una diferencia muy marcada en el grado de escolaridad, producen situaciones de mayor distancia socio-cultural entre los cónyuges (hipergamia). En algunas de estas unidades, veremos funcionar el ideal de una relación conyugal colaborativa, pero muchas veces, expresado como carencia.

En todos los casos se observa un entramado de relaciones de género, étnicas y de clase, que cruzan a cada uno de los hogares y sujetos sociales, brindando un conjunto de límites, posibilidades y formidables obstáculos para las estrategias de estas mujeres, tanto en el plano familiar como en el económico. Ellas desgastarán sus vidas intentando alcanzar aspiraciones contradictorias, buscando ser ciudadanas en un mundo que las considera tan sólo "cholas" o "birlochas", que les retribuye desigualmente por su trabajo y les recarga un plus colonial en el interés bancario. Batallarán con los efectos de la aculturación y la asimilación de valores y normas contradictorios, y soportarán en sus propios hogares las consecuencias de procesos de *mestizaje colonial andino*, traducidas en violencia, brechas generacionales y disolución de vínculos afectivos. Para sobrevivir en estas condiciones crecientemente duras, ellas utilizarán los recursos y saberes de su cultura rural de origen, pero a la vez resultarán víctimas de la disolución de estas pautas culturales en el entorno urbano, y prolongarán este proceso en sus propios hijos. En los hechos, el dilema de estas familias consiste en que tienen que abandonar sus pautas culturales comunitarias, en aras de la esquiva ciudadanía que les oferta el modelo económico y político imperante. A cambio de estas rupturas culturales a veces muy dolorosas, las migrantes no reciben un trato igualitario, ni retribución equivalente al valor de su trabajo. Esta trunca y contradictoria *modernidad postcolonial* se expresa en sus narrativas testimoniales, que hablan de sus penurias, frustraciones y necesidades insatisfechas, a la par que revelan el ingenio, creatividad y valentía con que enfrentan tales desafíos.

Capitulo 5
A modo de conclusiones: el paradójico papel de la banca solidaria

El hecho de que la necesidad impulse a cada vez más mujeres a entrar en un mercado que se degrada crecientemente, pareciera confirmar que su presencia en una sociedad de iguales, tiene costos más altos para unas que para otros. El caso de Bancosol nos ofrece un ejemplo muy preciso de esta aseveración. El hecho de que las oportunidades de acceso al crédito formal en los mercados y ferias callejeras de La Paz y El Alto hayan sido hasta hace poco tan limitadas permite explicar el crecimiento de Bancosol como producto de una inmensa demanda insatisfecha, acumulada en décadas de exclusión. Este universo de nuevos ingresantes al sistema financiero formal exhibe la doble huella de una fuerte raíz comunitaria que constituye su herencia histórica y la de un proceso igualmente estructural, de fragmentación y fisión, producto de las realidades mercantil-capitalistas postcoloniales. A través de Bancosol, el sistema capitalista dominante captura a un gran número de estas unidades económicas antes excluidas, a las que castiga con un plus de intereses, que justifica por los altos costos administrativos que requiere el disciplinar empresarialmente al caótico mundo cholo-indígena del trabajo por cuenta propia.

Resulta evidente, por la información analizada, que tan sólo los sectores dotados ya de una economía de redes relativamente consolidada, de una iniciativa excepcional o, al menos, de un apoyo familiar o conyugal significativo, son capaces de enfrentar en buenas condiciones estas altas tasas de interés. Pero esto no quiere decir que el crédito produzca, automáticamente, un proceso de *autoafirmación o potenciamiento* en las mujeres que lo reciben. El equipo arribó a una definición de este concepto, como un proceso por el cual la mujer deja de ser objeto de decisiones ajenas, para pasar a ser sujeto de las mismas. Esto expresa, en última instancia, un proceso de afirmación de su autonomía, tanto en el ámbito familiar como en el de sus actividades económicas. El concepto de autoafirmación alude a una mayor capacidad de decidir sobre la propia

vida, de ejercer algún control sobre las fuerzas condicionantes externas, de tal manera de minimizar los impactos negativos del entorno y favorecer lo más posible las condiciones positivas, conducentes al proceso de su autonomía. Ciertamente, ello implica también la adquisición de cierta disponibilidad psicológica hacia la autonomía, que se traduce en una capacidad de autoafirmarse y generar percepciones positivas acerca de sí misma para enfrentar riesgos y superar conflictos y embates.

En la investigación que hemos presentado, salen a la luz los obstáculos estructurales a este proceso, anclados en las profundas inequidades del mercado y las desiguales transacciones culturales que propicia. Hemos visto que el éxito económico de las familias migrantes, o incluso su mera supervivencia, resultan un camino plagado de riesgos. En ausencia de un fuerte apoyo familiar, muchos de estos negocios periclitarán y se mostrarán incapaces de garantizar la supervivencia de sus propietarias. En el caso de las migrantes en segunda y tercera generación, parece ser que las redes de caseras, paisanas y compañeras de gremio suplen de algún modo las redes familiares y brindan algún soporte laboral a sus afiliadas. Sin embargo, en un contexto de crisis económica prolongada, saldrán a la luz las dificultades de reproducción de estas unidades, cuando carecen de un soporte familiar significativo y sostenido. El conflicto entre las demandas de las redes de reciprocidad y prestigio y las de la competitividad en el mercado suele ser uno de los resultados más conspicuos de esta disyunción. En última instancia, la prolongación de la jornada laboral y el alto grado de tensión económica que significa el repago puntual del crédito, pondrán límites a la capacidad de inversión y redistribución social de las prestatarias. El hecho es que el endeudamiento con Bancosol resultará viable como estrategia de capitalización, tan sólo para las unidades mejor establecidas en el mercado y más hábiles para la extracción de excedentes no pagados de sus redes de reciprocidad. La capacidad de repago dependerá crucialmente de estos flujos de trabajo gratuito y subvención rural-urbana, que las trabajadoras migrantes están en condiciones de poner en circulación. Así la solidaridad y el autoritarismo, la explotación y la retribución, la violencia y el consenso, se articularán en este mercado informal colonialmente estratificado, refuncionalizando las

formas tradicionales del organización económica a las nuevas exigencias competitivas del mundo urbano post-ajuste estructural.

Por otra parte, en la medida en que muchos de estos negocios son familiares o unipersonales, los hijos resultarán funcionales en dos sentidos: como mano de obra, y como legitimación para el ingreso de las mujeres a actividades autónomas, fuera del control conyugal. Esto ha sido demostrado en los materiales cualitativos, tanto como en los cuantitativos, con lo que puede abrigarse razonables dudas sobre una hipótesis de "empoderamiento" bastante corriente, que asocia en forma mecánica paradigmas de modernización y avance de las mujeres, con la reducción de las tasas de fertilidad. En el caso de La Paz y El Alto este no parece ser el caso, y podría aventurarse incluso la hipótesis de que la modalidad familiar de los negocios por cuenta propia, permite la refuncionalización del valor económico y de prestigio de los hijos. Esta suerte de *autoafirmación familiar* alude a pautas de modernización y ciudadanización alternativas, antes que a una invariable tradicionalidad económica de las migrantes andinas que participan de la economía informal urbana.

En varios de los casos etnográficos, tenemos ejemplos de cómo funcionan estas pautas alternativas. Una amplia red rural-urbana de parientes y paisanos brinda el contexto de realización a negocios frecuentemente administrados por mujeres. La representación pública de los roles de género, pone en escena un ideal de complementariedad que tiene profundas implicaciones prácticas en la organización de los flujos de trabajo en los negocios. Tanto los casos exitosos como los fracasados, nos muestran un esfuerzo por lograr el apoyo efectivo del cónyuge a la sobrevivencia material del hogar. El logro de este ideal (muchas veces a costa de penosos esfuerzos) permitirá el establecimiento de unidades más estables y competitivas, y mejor capacitadas para enfrentar el crédito. Sin embargo, el conjunto de casos analizados, nos muestra que entre el éxito y el fracaso media un sinnúmero de situaciones de equilibrio inestable, donde la clave reside en la capacidad de lograr un mínimo de subvención y trabajo gratuito, no contabilizado, que permita la supervivencia de la familia en niveles decrecientes de ingreso y consumo. En este contexto,

los *grupos solidarios* de Bancosol, capturan un volumen de energías sociales no cuantificadas, que les permiten generar un margen extraordinario de ganancia (y una tasa cuasi usuraria de interés). Sin embargo, esta explotación tiene sus límites. Por un lado, en ausencia de condiciones familiares o conyugales colaborativas, o de redes familiares fuertes y bien dispuestas hacia su proyecto individual, es muy difícil que estas unidades resulten exitosas repagadoras del crédito. En estos casos, es más bien probable que el crédito acabe profundizando el desbarajuste familiar y económico de la prestataria. A medida que la lógica de la ganancia se impone sobre el mundo heterogéneo de los circuitos de reciprocidad y parentesco, las unidades económicas más exitosas reproducirán internamente esta lógica canalizando la economía de la reciprocidad hacia los circuitos desiguales de la acumulación y la ganancia y subordinando a las unidades económicas más débiles.

Todo este proceso de subsunción del trabajo del mundo andino migrante en la economía formal urbana nos muestra algunas facetas de lo que habíamos llamado una *estratificación colonial del mercado*. De hecho, las trayectorias laborales que hemos analizado evidencian que las redes de reciprocidad de las migrantes resultan crecientemente vulnerables al entramado de relaciones de poder patriarcal/coloniales que se extienden desde los sectores mestizo criollos dominantes hacia las clases subalternas a través de toda suerte de organizaciones intermedias. Esto afecta en particular a las Asociaciones y otros espacios de representación gremial de los intereses colectivos de estas mujeres. En efecto, tanto las juntas vecinales como las propias Asociaciones han caído en redes clientelares articuladas al poder político municipal y nacional, que tan sólo ofertan a las mujeres un acceso limitado y condicionado al cumplimiento de una imagen hegemónica (mestizo-criolla) del *deber ser* femenino, a través del entreamado clientelar estatal, para-estatal o partidista, que es la encarnación de la dominación patriarcal y colonial a escala local. La degradación de las Asociaciones a circuitos clientelares y prebendales ha convertido su vida interna en el espacio de contienda de una multiplicidad de intereses restringidos y particularistas, que nos remiten en última

instancia a la esfera de lo *privado*, mas que de lo *público*[28]. El resultado es que las solidaridades fragmentadas y competitivas que caracterizan la actual crisis de las Asociaciones como espacios de representación, negociación y participación, se han convertido en el espacio ideal para conectar los recursos sociales (no monetarios) de las mujeres andinas trabajadoras por cuenta propia, con el sistema bancario y capitalista nacional. La incapacidad de negociación que, en 1992, mostraban las clientas de Bancosol frente a fenómenos como la intransparencia en las cuentas y la incesante elevación de las tasas de interés, nos revela una faceta estructural de la inequidad[29]. Idénticas dificultades tienen las trabajadoras del hogar, las mujeres receptoras de alimentos y las que operan sin crédito. Todos estos sectores han sufrido una progresiva descalificación de su trabajo por obra de la expansión e internacionalización tan vertiginosa del mercado en las últimas décadas. Lourdes Arizpe no podía expresar de modo más correcto este impacto paradójico de los procesos de modernización -que ella llama maldesarrollo-, en un continente donde se dan la mano las formas de opresión más modernas con las más antiguas:

> ¡Qué bueno que la alta tecnología ahorre el desgaste físico de los obreros y obreras! Pero ha vuelto obsoletas sus habilidades manuales. ¡qué bueno que las mujeres ya no tienen que desgastarse físicamente en las tareas arduas¡ Pero se han vuelto obsoletas muchas de sus aptitudes. ¡Que bueno que la producción agrícola de alta tecnología ofrece elevados rendimientos¡ Sin embargo, borra del inventario de recursos humanos a los campesinos y campesinas. (...) Precisamente por inacabado, pero sobre todo por desigual y contradictorio, el proceso de maldesarrollo tiene un efecto importante que repercute sobre la situación de las mujeres. Esto es, expropia o destruye las formas de producción de las sociedades agrarias, e inserta a sus habitantes en economías industriales incapaces de ofrecerles empleo o sustento (Arizpe 1987: xiii).

[28]. Aquí seguimos la distinción propuesta por Hannah Arendt entre lo privado y lo público. Mientras el primero articularía las conductas de la mera subsistencia, que sufrirían mujeres y hombres como un tributo a su naturaleza animal, el segundo sería un espacio de libertad y autorepresentación del/a individuo/a diferenciado/a en la pluralidad de lo humano, que sólo puede estar anclado en una moral compartida (a través, principalmente, de la *acción* y la *palabra*), y en un reconocimiento efectivo de la igualdad de derechos de todos los seres humanos (Arendt 1958).

[29]. Esta situación se ha revertido recientemente, con la organización de asociaciones de preatatarias/os o deudoras/os de la Banca, que protagonizó el año 2001 una exitosa movilización a escala nacional.

Pobreza, discriminación étnica y limitaciones estructurales al modelo ciudadano hacen pues de los casos analizados un conjunto de instantáneas sobre cómo opera el capitalismo en Bolivia, y cómo se articula con el colonialismo. Ciertamente, Bancosol da lugar a una democratización relativa de los mercados de crédito. Pero lo hace a costa de succionar los excedentes y las energías de las mujeres exitosas en este conjunto de complejas y riesgosas estrategias de sobrevivencia. Ellas, por su parte, se aferran a sus cónyugues como si ellos representaran un ideal perdido de sociabilidad. Paralelamente intentan (con ellos, o a pesar de ellos) hacer salir a flote a toda la familia, fortaleciendo sus redes sociales de reciprocidad y generando circuitos de intercambio de favores y de bienes simbólicos. Algunas resultarán capaces de cumplir holgadamente con los calendarios de repago y quizás institucionalizarán su poder económico y su prestigio, utilizando el propio crédito para un fin dispendioso; por ejemplo, pasar el preste. El carácter corporativo y crecientemente masculinizado que van adquiriendo las redes exocéntricas, y las formas desiguales de la reciprocidad en las redes egocéntricas, harán que estas trayectorias resulten cada vez más difíciles para la mayoría. Se habrá dado lugar así a una inclusión *condicionada* del mundo migrante aymara a la ciudadanía que formalmente proclama el modelo de libre mercado y democracia representativa. Esta ciudadanía nos revelará así su rostro ilusorio y caricaturesco, doblada como está por un proceso, oculto e implacable, de exclusión y subordinación.

BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, Xavier

1979 "Khitipxtansa: ¿quiénes somos?", en *América Indígena*, Vol. 33, N° 3, México.

ALBÓ, Xavier, Thomas GRAVES y Godofredo SANDÓVAL

1981 *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz.* Vol. I: El paso a la ciudad. La Paz, Cuadernos de investigación N° 20, CIPCA.

1982 *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz.* Vol. II: Una odisea, buscar "pega". La Paz, Cudernos de investigación N° 22.CIPCA.

1983 *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz.* Vol. III: "Cabalgando entre dos mundos". La Paz, Cuadernos de investigación N° 24. CIPCA.

1987 *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz.* Vol. IV: "Nuevos lazos con el campo". La Paz, Cuadernos de investigación N° 29. CIPCA.

ALONSO, Ana María

1994 "Rationalizing patriarchy: gender, domestic violence and law in Mexico", manuscrito inédito, Departamento de Antropología, Universidad de Arizona, Tucson.

ANDERSON, Jeanine

s.f. "Implicancias de la generación de ingresos en la situación de la mujer en el Perú", en Galer et al (eds.), *Mujer y desarrollo*, Lima, Flora Tristán y DESCO.

ARCHONDO, Rafael

1991 *Compadres al micrófono: la resurrección metropolitana del ayllu.* La Paz, HISBOL.

ARENDT, Hannah

1958 *The Human Condition.* Chicago, The University of Chicago Press.

1970 *On Violence.* New York, Harvest Books.

ARIZPE, Lourdes

1987 "Democracia para un pequeño planeta bi-genérico", prólogo a Elizabeth Jelin (comp.), *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos,* Ginebra, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD).

ARNOLD, Denise

1992 "La casa de adobes y las piedras del Inka", en Arnold, Jiménez y Yapita 1992.

1993 "Adam and Eve and the Red Trousered Ant: History in the Southern Andes", en *Travesía. Journal of Latin American Cultural Studies.* London, 2/1.

1994 "Hacer al hombre a imagen de ella: aspectos de género en los textiles de Qaqachaka", en *Chungara.* Universidad de Tarapacá, Vol 26 N° 1, enero-junio, Arica.

ARNOLD, Denise (comp.)

1997 *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes.* La Paz, CIASE/ILCA.

1998 *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes.* La Paz, CIASE-ILCA

ARNOLD, Denise y Juan de Dios YAPITA

1995 "Maternidad tradicional en el Altiplano boliviano: las prácticas del parto en algunas comunidades aymaras. Informe Final". Informe de Consultoría a la Comunidad Económica Europea, julio.

1996 "Los caminos del género en el ayllu Qaqachaka: Saberes femeninos y discursos textuales alternativos en los Andes", en Silvia Rivera (compiladora) *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90.* La Paz, Subsecretaría de Género.

ARNOLD, Denise, Domingo JIMÉNEZ y Juan de Dios YAPITA

1992 *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes Meridionales.* La Paz, HISBOL-ILCA.

AYLLY SARTAÑANI

1992 *Pachamamax tipusiwa (la pachamama se enoja).* Vol. 1: Qhurqhi. La Paz, Aruwiyiri.

BARRAGÁN, Rossana

1985 "En torno al Modelo Comunal Mercantil: el caso de Mizque (Cochabamba) en el siglo XVII", *Chungará*, N° 15:125-141 (Arica).

1990 *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX.* La Paz, HISBOL.

1992 "Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la *tercera república*", en Arze, Barragán, Escobari y Medinacelli (comps.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico. La Paz, HISBOL, IFEA, SBH-ASUR.

1996 "The spirit of Bolivian modernity: citizenship, infamy and patriarchal hierarchy", ponencia presentada al *Seminario sobre "The forging of nationhood and the contest over citizenship, ethnicity and history"*, Nueva Delhi, 6-9 de febrero.

BARRIG, Maruja (ed.)

1985. *Mujer, Trabajo y Empleo.* Lima, Asociación de Defensa y Capacitación Legal,

BARTH, Fredrik

1974 "Esferas económicas en Darfur", en Raymond Firth (comp.) *Temas de antropología económica.* México, Fondo de Cultura Económica.

BARTH, Fredrik (comp.)

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* México, Fondo de Cultura Económica (primera edición en inglés, Londres 1969).

BERGER, Marguerite

1988 "La mujer en el sector informal", en Berger y Buvinic (comps.), *La mujer en el sector informal. Trabajo femenino y microempresa en América Latina.* Quito, Nueva Sociedad, pp. 13-32.

BERGER, Marguerite y Mayra BUVINIC (comps.),

1988 *La mujer en el sector informal. Trabajo femenino y microempresa en América Latina.* Quito, Nueva Sociedad.

BEZNACON, Nicole

1993 "Y las mujeres, ¿saben producir papa?, en *Ruralter*, N° 11/12 (Género en el Desarrollo Rural). La Paz, CICDA.

BLOCH, Ernst

1971 "Efectos políticos del desarrollo desigual", en Kurt Lenk (comp.), *El concepto de ideología.* Buenos Aires, Amorrortu.

BLOCK, David

1980 *In search of El Dorado: Spanish entry into Moxos, a tropical frontier, 550-1767.* Tesis doctoral, University of Texas at Austin.

BOURDIEU, Pierre

1991 *El sentido práctico.* Madrid, Taurus.

BRITO, Sonia

1993 "La mujer indígena de la Amazonía en el contexto socio-económico, político y cultural", en *Ruralter*, N° 11/12 (Género en el Desarrollo Rural). La Paz, CICDA, pp333-356.

BUSTAMANTE, Alberto, Eliana CHÁVEZ, Romeo GROMPONE, Samuel MACHUCAY y Gustavo RIOFRÍO

1990 *De marginales a informales.* Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO).

BUTLER, Judith

1990 *Gender trouble: feminism and the subversion of Identity.* Nueva York, Routledge, Chapman and Hall.

BUVINIC, Mayra, Marguerite BERGER y Stephen GROSS

1988 "Una mano para la mujer que trabaja", en Berger y Buvinic (comps.), *La mujer en el sector informal. Trabajo femenino y microempresa en América Latina.* Quito, Nueva Sociedad.

CABILDO DE MUJERES DE BELLA VISTA

1993 "Actas del II Encuentro Indígena de Magdalena". Trinidad, CIDDEBENI, mimeóg.

CAMPILLO, Fabiola

1993 "Género y Desarrollo: las mujeres del campo y la producción agrícola", en *Ruralter* N° 11/12. La Paz, CICDA.

CALDERÓN, Fernando y Roberto LASERNA

1994 *Paradojas de la modernidad. Sociedad y cambios en Bolivia.* La Paz, Fundación Milenio.

CARAFA, Yara

1993 "Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino", en *Ruralter*, N° 11/12. La Paz, CICDA.

CASANOVAS, Roberto

1989 "Informalidad e ilegalidad: una falsa identidad", en Peres Velasco et al. *Informalidad e ilegalidad: una falsa identidad.* La Paz, CEDLA.

CASANOVAS, Roberto y Silvia ESCOBAR

1988 *Los trabajadores por cuenta propia en La Paz. Funcionamiento de las unidades económicas, situación laboral e ingresos.* La Paz, CEDLA.

CASTEDO, Eliana y H.C.F. MANSILLA

1993 *Economía informal y desarrollo socio-político en Bolivia.* La Paz, Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM).

CENDA (edición a cargo de Pablo Regalsky)

1994 *Raqaypampa. Los complejos caminos de una comunidad andina.* Luz María Calvo, Carlos Espinoza, Teresa Hosse, Pablo Regalsky. Cochabamba, CENDA

CEDLA-ILDIS

1994 *Informe Social Bolivia. Balance de indicadores sociales.* La Paz, ILDIS y CEDLA.

CEPAL, (Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe)
1991 *Los grandes cambios y la crisis. Impacto sobre la mujer en América Latina y el Caribe*. Santiago, Naciones Unidas.
CONDARCO Morales, Ramiro
1965 *Zárate, el "Temible" Willka*. La Paz, Talleres Gráficos Bolivianos.

COTLLE, Patricia y Carmen Beatriz RUIZ
1993 "La violenta vida cotidiana", en Varios Autores, *Violencias encubiertas en Bolivia*, Vol. 22: Coca, vida cotidiana y comunicación, La Paz, CIPCA-Aruwiyiri.
CRIALES, Lucila
1994a *El amor a piedra. Relaciones de subordinación en la pareja aymara urbana*. La Paz, Gregoria Apaza.
1994b *Mujer y conflictos socio-culturales: el caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz*. La Paz, Aruwiyiri.
CHOQUE, María Eugenia
s.f. "Dominación colonial y problema de género en los Andes", manuscrito inédito.
s.f. "Identidad étnica y liderazgo de la mujer en la lucha por el territorio", manuscrito inédito.
CHOQUE, Roberto
1978 "Pedro Chipana, cacique-comerciante de Calamarca", en *Avances*, N° 1. La Paz.
DE LA CADENA, Marisol
1985 "La comunera como productora: trabajo de mujer por trabajo de hombre". en *Allpanchis*, Año 15, N° 21. Cusco.
DENEVAN, William
1980 *La geografía cultural aborigen de los Llanos de Moxos*. La Paz, Juventud.
DERRIDA, Jacques
1976 *Of grammatology*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
DE SOTO, Hernando
1987 *El otro sendero*. Lima, Instituto Libertad y Democracia.
ESCOBAR de Pabón, Silvia
1988 *"El comercio en pequeña escala en la ciudad de La Paz, Bolivia"*, en Berger y Buvinic (comps.), *La mujer en el sector informal. Trabajo femenino y microempresa en América Latina*. Quito, Nueva Sociedad.
1993 *"Mujer y trabajo en pequeñas unidades económicas. Reflexiones sobre la situación actual y perspectivas"*. La Paz, CEDLA (mimeóg).

ETIENNE, Mona y Eleanor LEACOCK
1980 *Women and colonization. Anthropological Perspectives*. Nueva York, Praeger, 1980.
FERNÁNDEZ Osco, Marcelo
2000. *La ley del ayllu. Práctica de* jach'a *justicia y* jisk'a *justicia (Justicia Mayor y Justicia Menor) en comunidades aymaras*. La Paz, PIEB.
FACOPI (Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi)
1992 *Estatuto Orgánico de FACOPI*. La Paz, THOA.
GALER, Nora, Virginia GUZMÁN y María Gabriela VEGA (eds.)
s.f. (probablemente 1985) *Mujer y desarrollo*. Lima, Flora Tristán y DESCO.
GARCÍA CANCLINI, Néstor
1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico, Grijalbo.
GEREZ-AMBERTIN, Marta
"La identidad robada... injuriada", ponencia presentada al *VI Coloquio internacional.Identidad en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas y Comisión de Historia y Antropología de la CLACSO. Jujuy, 8 al 11 de agosto de 1994.
GILL, Lesley
1990 "Painted faces: conflict and ambiguity in domestic servant-employer relations in La Paz, 1930-1988, en *Latin American Research Review*, pp. 119-136).
1995 *Dependencias precarias. Clase, género y servicio doméstico*. La Paz, ACDI-COTESU.
GLAVE, Luis Miguel
1989 *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI/XVII*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

GOBIERNO MUNICIPAL DE LA PAZ Y PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (equipo dirigido por Rolando Morales)
1995 *Desarrollo humano en las montañas. Informe del desarrollo humano de la ciudad de La Paz*. La Paz, CID.
GÖBEL, Barbara
1994 "El uso estratégico de identidades en la periferia: las caras de la identidad en Susques (Puna de Atacama)", ponencia presentada al *VI Coloquio internacional. Identidad en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas y Comisión de Historia y Antropología de la CLACSO. Jujuy, 8 al 11 de agosto.

GODOY, Ricardo
1983 *From peasant to miner and back again. Small scale mining in the Jukumani ayllu of Northern Potosí.* Tesis doctoral inédita. Nueva York, Universidad de Columbia.
GREENHALGH, Susan
1991 "Women in the informal enterprise: empowerment or expoloitation?", Population Council Research Division, Working Paper N° 33.
GRUSZINSKI, Serge
1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, Siglos XVI-XVIII.* México, Fondo de Cultura Económica.
GUTIÉRREZ, Raquel
1995 *Entre hermanos. Por qué queremos seguir siendo rebeldes.* La Paz, Kirius.
HARRIS, Olivia
1980 "The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes", en MacCormack, C. y Strathern, M. (eds.), *Nature, culture and gender.* Cambridge, Cambridge University Press.
1985 "Complementariedad y conflicto: una visión andina del hombre y la mujer", en *Allpanchis*, XXV/25. Cusco.
1987 *Economía étnica.* La Paz, HISBOL.
ILDIS (Instituto Latinoamericano de Desarrollo e Investigación Social)
1992 *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad.* Compilación de Carlos Toranzo. La Paz, ILDIS.
LAGARDE, Marcela
1990 *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas.* México, Universidad Nacional Autónoma de México.
1995 Curso: "Género y Cultura", dictado en el CIDES-UMSA.(Enero-febrero 1995).
LARSON, Brooke
1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900.* La Paz-Cochabamba, CERES-HISBOL.
LEHM, Zulema
1991 *Loma Santa: procesos de reducción, dispersión y reocupación del espacio de los indígenas moxeños.* Tesis de Licenciatura inédita. La Paz, Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés.
1993 *Milenarismo y movimientos sociales contemporáneos en la Amazonía Boliviana. El caso de la búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*, Tesis de Maestría inédita. Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

LEHM, Zulema y equipo CIDDEBENI
1996 "El saber y el poder en la sociedad mojeña. Aproximación desde una perspectiva de género" en Silvia Rivera (compiladora) *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90.* La Paz, Subsecretaría de Género.
LEHM, Zulema y Silvia RIVERA
1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo.* La Paz, Taller de Historia Oral Andina.
LENK, Kurt
1974 "Efectos políticos del desarrollo desigual" en Kurt Lenk (comp.) *El concepto de ideología. Buenos Aires*, Amorrortu.
LEÓN, Rosario
1987 "Bartolina Sisa: la organización de mujeres campesinas en Bolivia", en Elizabeth Jelin (comp.), *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos.* Ginebra, Instituto de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD).
LOMNITZ, Larissa A. de
1991 *Cómo sobreviven los marginados.* México, Siglo XXI, decimoprimera edición (1ª ed. 1975).
LYCETTE, Margaret y Karen WHITE
1988 "Acceso de la mujer al crédito en América Latina y el Caribe", en Berger y Buvinic (eds.), *La mujer en el sector informal. Trabajo femenino y microempresa en América Latina.* Quito, Nueva Sociedad, pp. 35-66.
MAMAMNI Condori, Carlos
1991 *Taraqu 1866-1935: masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi.* La Paz, Aruwiyiri.
McKEAN, Cressida S.
1988 "Empresas pequeñas y microempresas: su eficacia e implicaciones para la mujer", en Berger y Buvinic (eds.), *La mujer en el sector informal. Trabajo femenino y microempresa en América Latina.* Quito, Nueva Sociedad, pp. 147-168.
MEDINACELI, Ximena
1989 *Alterando la rutina. Mujeres en las ciudades de Bolivia. 1920-1930.* La Paz, CIDEM.

MEJIA DE MORALES, Lucina, et al.
1985 *Las hijas de Bartolina Sisa*, (Testimonios compilados por Javier Medina). La Paz, HISBOL.

MERCADO, Melchor María
1991 *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*, edición y estudio introductorio de Gunnar Mendoza L. La Paz, Quipus.

MEZZERA, Jaime
1988 "Excedente de oferta de trabajo y sector informal urbano", en Berger y Buvinic (eds.), *La mujer en el sector informal. Trabajo femenino y microempresa en América Latina*. Quito, Nueva Sociedad, pp. 67-95.

MILLONES, Luis y Mary PRATT
1989 *Amor brujo. Imagen y cultura del amor en los Andes*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

MITRE, Antonio
1982 *Los patriarcas de la plata*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
1986 *El monedero de los Andes. Región económica y moneda boliviana en el siglo XIX*. La Paz, HISBOL.

MONTAÑO Sonia et al.
1992 *Propuestas de políticas sociales para la mujer* (versión resumida por Sandra Aliaga). La Paz, Unidad de Análisis de Políticas Sociales (UDAPSO) y Organismo Nacional del Menor, Mujer y Familia, Programa de la Mujer.

MORENO, Gabriel René
[1888]1973. *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*. La Paz, Juventud.

MOSER, Caroline
1993 *Gender planning and development. Theory, Practice and Training*, London & New York, Routledge.

O'PHELAN-GODOY, Scarlett
1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*, Cusco, Centro "Bartolomé de las Casas".

PAULSON, Susan
1991 *Women in Mizque; the heart of household survival*, manuscrito circulado por el Institute for Development Anthropology.
1992 *Gender and ethnicity in motion: identity and integration in Andean households*. Tesis doctoral inédita, University of Chicago.
1996 "Familias que no "conyugan" e identidades que no "conjugan": la vida en Mizque desafía nuestras categorías", en Silvia Rivera (compiladora) *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz, Subsecretaría de Género.

PEREDO Beltrán, Elizabeth
1992 *Recoveras de los Andes. La identidad de la chola del mercado: una aproximación psicosocial*. La Paz, ILDIS-TAHIPAMU.

PEREZ VELASCO, Antonio et al.
1989 *Informalidad e ilegalidad: una falsa identidad*. La Paz, CEDLA.

PLATT, Tristan
1982 *Estado boliviano y allu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

QUISBERT, Máximo
1999 *FEJUVE-El Alto 1990-1998: dilemas del clientelismo colectivo en un mercado político en expansión*. La Paz, Tesis de Licenciatura inédita, Universidad Mayor de San Andrés.

RADCLIFFE, Sarah
1985 "Migración femenina de comunidades campesinas: un estudio de caso", en: *Allpanchis 25*. Cusco.

REPÚBLICA DE BOLIVIA
1953 *Censo demográfico 1950*. La Paz, Dirección General de Estadística y Censos.
1973 *Censo general de la población de la República de Bolivia. Según el empadronamiento de 1° de septiembre de 1900*. Cochabamba, 2° edición, Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica. Editorial Canelas (2 Vol.).
1976 *Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda, 1976*. La Paz, Instituto Nacional de Estadística.
1993 *Encuesta nacional de demografía y salud (ENDSA)*. La Paz, Ministerio de Salud, Instituto Nacional de Estadística.

RIVERA Silvia
1978a "El *mallku* y la sociedad colonial en el siglo XVII", en *Avances*, N° 1. La Paz.
1978b "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano. Elementos para la caracterización de una oligarquía regional", en *Avances*, N° 2. La Paz.
1984 *"Oprimidos pero no vencidos": luchas del campesinado qhichwa y aymara, 1900-1980*. La Paz, HISBOL-CSUTCB.
1990 "Democracia liberal y democracia de ayllu: el caso del norte de Potosí", en *El difícil camino de la democracia* (varios autores). La Paz, ILDIS y Embajada Alemana.

1993a "Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo", en Silvia Rivera y Raúl Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia*, Vol. 1., Cultura y Política. La Paz, CIPCA y Aruwiyiri.

1993b "Diferencia, complementariedad y lucha anticolonial: enseñanzas de la historia andina", en *500 años de patriarcado en el Nuevo Mundo*, Centro de Investigación para la Acción Femenina y "Red entre mujeres". Santo Domingo.

1997a "Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política", en *Escarmenar* N° 2. La Paz.

.1997b "Secuencias iconográficas en Melchor María Mercado", en Rossana Barragán, Seemin Quayum y Magdalena Cajías (comps) *El Siglo XIX. Bolivia y América Latina.* La Paz, IFEA-Historias.

RIVERA, Silvia y Rosana BARRAGÁN (comp.)

1997 *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad.* La Paz, Aruwiyiri.

RIVERA, Silvia y equipo THOA

1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí.* La Paz, Aruwiyiri.

RIVERA, Silvia, Orlando HUANCA y Nancy PAREDES

s.f. *Escuela, identidades colectivas y proceso de ciudadanía en Yunkas.* La Paz, mimeógrafo inédito, Secretaría de Educación (manuscrito inédito, resultado de una investigación de campo realizada en 1994).

RODRÍGUEZ, Gustavo y Humberto SOLARES

1990 *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba, Editorial Serrano.

ROJAS C., Bruno

1992 "La batalla por las calles. Participación de las organizaciones del comercio minorista en las reformas institucionales y de políticas a nivel local". La Paz, Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA), mimeóg.

RURALTER, N° 11/12.

1993 Número monográfico dedicado al tema Género en el Desarrollo. La Paz, CICDA Editorial.

SAIGNES, Thierry

1985 *Los Andes orientales: Historia de un olvido.* La Paz-Cochabamba, CERES e Instituto Francés de Estudios Andinos.

SCOTT, James

1985 *The weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistence.* New Haven y Londres:Yale University Press.

SHIVA, Vandana

1992 *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia.* Montevideo, Instituto del Tercer Mundo.

SIVERTS, Kari

1993 "I did not marry properly": the meaning of marriage payments in Southern Mexico", en Vigdis Broch-Due, Ingrid Rudie & Tone Bleie (comps.), *Carved flesh, cast selves. Gendered symbols & social practices*. Oxford, Berg, pp. 225-235.

SOUX, María Luisa

1993 *La coca liberal. Producción y circulación a principios del siglo XIX.* La Paz, Misión de Cooperación Técnica Holandesa y Centro de Información para el Desarrollo.

SPEDDING, Alison

1994 *Wachu wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz.* La Paz, HISBOL- CIPCA-Cocayapu.

1997a "Investigaciones sobre género en Bolivia: un comentario crítico" en Denise Y. Arnold (comp) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes.* La Paz, CIASE/ILCA.

1997b "Esa mujer no necesita hombre", en Denise Y. Arnold (comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes.* La Paz, CIASE/ILCA..

1998 "Contra-afinidad: algunos comentarios sobre el compadrazgo andino", en Denise Y. Arnold (comp.) *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes.* La Paz, CIASE-ILCA.

2001 *Lucía Martínez 1578-1647.* La Paz, Editorial Pirata.

STEPHEN, Lynn

1993 "Challenging gender inequality. Grassroots organizing among women rural workers in Brazil and Chile" in *Critique of Anthropology. A Journal for the Critical Reconstruction of Anthropology*, Vol. 13, N° 1. London, SAGE.

STOLCKE, Verena

1992 "Sexo es a género lo que raza es a etnicidad", en *Margenes. Encuentro y debate*, Vol. 5, N° 9. Lima.

THOA (Taller de Historia Oral Andina)

1986a *Mujer y lucha comunaria: historia y memoria.* La Paz, HISBOL.

1986b *Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y de trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles 1908-1980.* La Paz, UMSA (mimeóg.).

1989 *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República.* La Paz, Aruwiyiri.

TANDETER, Enrique
1992 *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas.

TAUSSING, Miguel
1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A study in terror and healing.* Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
TEMPLE, Dominique
1986 *La dialéctica del don.* La Paz, HISBOL-AUMM.
THOMPSON, Edward P.
1979 "La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVII", en *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial.* Barcelona, Crítica.
TUILTELAARS DE QUITÓN Christiane y María RODRÍGUEZ AMURRIO
1994 *La campesina de Carrasco: 1983-1993.* Cochabamba, Centro de Investigaciones para Planificación y Desarrollo (CIPLADE).
VALDÉZ, Ximena
1993 "Género, cultura y desarrollo. La organización como proceso de construcción social: el artesanado rural", en *Ruralter*, N° 11-12 (Género en el Desarrollo Rural). La Paz, CICDA, pp. 357-388.
VARGAS, Dioni Moisés
1995 *Factores culturales e intercambio comercial: estudio de caso acerca de las actitudes y comportamientos en la feria franca del mercado Rodríguez de la ciudad de La Paz.* Tesis de licenciatura inédita. La Paz, Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés.
VARGAS, Oscar
1993 *Conflictos sociales en el proceso de autonomía sindical, 1920-1930.* Tesis de Licenciatura inédita, carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.
WADSWORTH, Ana Cecilia e Ineke DIBBITS
1989 *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958).* La Paz, TAHIPAMU-HISBOL

ZAVALETA, René
1977 "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia", en González Casanovas, P. (comp.), *América Latina: Historia de medio siglo.* México, Siglo XXI.
1983 "Las masas en noviembre", en Zavaleta (comp.) *Bolivia, hoy.* México, Siglo XXI.

ZUIDEMA, R. Tom
1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina.* Lima, FOMCIENCIAS.



Las movilizaciones de los pequeños prestatarios y prestatarias, ocurridas en 2001 han traído a la atención nacional un fenómeno amplio cuyo verdadero impacto queda todavía por comprender.

Estamos hablando del microcrédito, modalidad de préstamo inaugurada apenas diez años antes, que ha experimentado un crecimiento vertiginoso. En 1992, Silvia Rivera inició uno de los primeros estudios sobre las mujeres que representan la mayoría de los prestatarios de la "banca solidaria", una investigación que ha resultado profética a la luz de los desarrollos posteriores.

Publicada por primera vez en 1996, ahora reaparece en una segunda edición revisada por la autora.

WA-GUI 2202047